

Drogas: Clínica e Cultura



O USO RITUAL DA AYAHUASCA
NA ATENÇÃO À POPULAÇÃO
EM SITUAÇÃO DE RUA



EDUFBA
CETAD/UFBA

Bruno Ramos Gomes



O USO RITUAL DA AYAHUASCA
NA ATENÇÃO À POPULAÇÃO
EM SITUAÇÃO DE RUA

UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA

Reitor
João Carlos Salles Pires da Silva

Vice-reitor
Paulo César Miguez de Oliveira

Assessor do Reitor
Paulo Costa Lima



EDITORA DA UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA

Diretora
Flávia Goulart Mota Garcia Rosa

CONSELHO EDITORIAL

Alberto Brum Novaes
Angelo Szaniecki Perret Serpa
Caiuby Alves da Costa
Charbel Ninõ El-Hani
Cleise Furtado Mendes
Dante Eustachio Lucchesi Ramacciotti
Evelina de Carvalho Sá Hoisel
José Teixeira Cavalcante Filho
Maria Vidal de Negreiros Camargo

Bruno Ramos Gomes

O USO RITUAL DA AYAHUASCA
NA ATENÇÃO À POPULAÇÃO
EM SITUAÇÃO DE RUA

Salvador, 2016
EDUFBA

Drogas: Clínica e Cultura
CETAD/UFBA

2016, Centro de Estudos e Terapia do Abuso de Drogas – CETAD/UFBA
Direitos para essa edição, cedidos à Editora da Universidade Federal da Bahia.

Feito o depósito legal.

Projeto Gráfico da Coleção e Capa
Yure Aziz e Karime Salomão

Editoração Eletrônica e Arte Final da Capa
Rodrigo Oyarzábal Schlabitx

Revisão e normalização
Filipe Cerqueira Castro/Cíntia Oliveira Gonzaga

Digitação
Ana Cláudia Lima Portela

Catálogo na publicação
Ana Rita Cordeiro de Andrade – CRB-1049

Sistema de Bibliotecas – UFBA

Gomes, Bruno Ramos

O uso ritual da ayahuasca na atenção à população em situação de rua /
Bruno Ramos Gomes. - Salvador: EDUFBA, 2016.
183 p. - (Drogas : clínica e cultura)

ISBN: 978-85-232-1479-1

1. Ayahuasca - Efeitos psicotrópicos. 2. Alucinógenos e experiência religiosa.
3. Santo Daime. 4. Grupos de ajuda mútua. 5. Unidade de Resgate Flor das Águas
Padrinho Sebastião. I. Título. II. Série.

CDD : 299.8

Editora filiada a



Centro de Estudos e Terapia do Abuso de Drogas - CETAD/UFBA
Extensão Permanente da Faculdade de Medicina da UFBA
Rua Pedro Lessa, 123 – Canela, CEP: 40110-050 – Salvador-BA
Tel: (71) 3283-7180 Fax: (71) 3336-0466
www.cetadobserva.ufba.br

Editora da Universidade Federal da Bahia - EDUFBA/UFBA
Rua Barão de Jeremoabo s/n, Campus de Ondina, 40170-115 – Salvador-BA
Tel/fax: (71) 3283-6164, www.edufba.ufba.br. E-mail: edufba@ufba.br

AGRADECIMENTOS

Agradeço a tudo que possibilita essa existência, que é bonita de ser vivida, por mais torta e confusa que seja em alguns momentos, e, principalmente, à minha família, que sustentou meu desenvolvimento. Ao mestre Irineu, ao frei Daniel e aos integrantes da Unidade de Resgate: Walter DeLucca, Luiz Antônio Leite, Rogério Guimarães e Paulo Martins Guimarães, pela amizade e por me mostrarem outra forma de lidar e perceber o mundo e suas agruras. Agradeço aos meus amigos do Núcleo de Estudos em Psicoativos (NEIP), pela acolhida e por me ajudarem a ver o uso de drogas como algo da vida. Agradeço, também, a Rubens Adorno, meu orientador, e aos parceiros do Laboratório de Estudos e Pesquisas Sociais (LIESP), pelas discussões e pesquisas desenvolvidas conjuntamente.

Sumário

Prefácio.....	11
Introdução.....	15
Histórico do uso da ayahuasca: uso indígena e mestiço, as religiões brasileiras e a sua recente expansão.....	17
Diferentes lugares, diferentes relações com o chá: a elaboração das legislações em torno do uso da ayahuasca.....	19
A legislação em torno do uso ritualizado de ayahuasca no Brasil....	22
Algumas considerações sobre ayahuasca e população em situação de rua.....	25
Diferentes nomes, diferentes lugares para o chá: os estudos acadêmicos sobre o uso das drogas e substâncias psicoativas.....	29
Estudos acadêmicos sobre o uso de ayahuasca.....	33
Ayahuasca e saúde: pesquisas sobre efeito nocivo e efeito terapêutico.....	36
Uso ritual de ayahuasca e Saúde Pública.....	42
Considerações sobre a relação homem-substância.....	44
O homem enquanto ser-no-mundo.....	54
Metodologia.....	63
Inserção no campo.....	68
A Unidade de Resgate Flor das Águas Padrinho Sebastião.....	75
Da Igreja ao tratamento com plantas.....	90
As terapêuticas utilizadas.....	95
A caminhada.....	95
As limpezas ou purgas.....	98

A dieta.....	100
A sauna.....	103
O banho de lama.....	103
O ritual com Daime.....	104
História e trajetória dos participantes.....	111
Paulinho.....	111
Trajetória.....	114
Situação de rua.....	117
Primeiro contato com o Daime.....	120
Ser um curador.....	123
Imponderável, peia e admiração.....	124
A cura do Daime e o cuidado de si.....	127
Rogério.....	129
Trajetória.....	131
Situação de rua.....	133
Ida à comunidade terapêutica.....	135
Tráfico e cadeia.....	137
Primeiro contato com o Daime.....	141
Diferentes terapêuticas.....	143
O Daime, a magia negra e a parada com o crack.....	149
Discussão dos dados e relatos.....	153
Como funciona o tratamento: o lugar do chá.....	154
Terapêuticas: experiências significativas.....	158

O que se cura.....	162
Cuidado, teatro e verdade.....	164
Como se cura: trajetórias, perspectiva de vida e construção do cuidado-de-si.....	168
Considerações finais.....	172
Referências.....	183

PREFÁCIO

Foi com grande prazer que li a primeira versão do trabalho de Bruno Ramos Gomes, ao ser convidado a participar da banca examinadora de sua dissertação. Ele, seu orientador, Rubens Adorno, e o personagem central da história que nos conta, o saudoso Walter De Lucca, eram meus velhos amigos, e eu mesmo havia participado de sessões ayahuasqueiras com o pessoal da Resgate. Mas o que realmente contou na minha apreciação do trabalho foram seus aspectos inovadores e a maneira como procedeu em sua abordagem fenomenológica da questão. Na ocasião, ressaltai alguns pontos que considereei muito pertinentes e que volto a apontar.

Na breve, mas compreensiva, retrospectiva das pesquisas sobre efeitos nocivos e terapêuticos da ayahuasca, encontramos uma pertinente crítica a certos experimentos laboratoriais que vêm sendo feitos. Aqui, Bruno retoma a discussão sobre a divisão entre o efeito da “substância em si” e seu “contexto”.

Segundo nos relata Bruno, com muita propriedade, ao inserir a ayahuasca no contexto laboratorial, introduzem-se uma série de elementos estranhos às suas modalidades costumeiras de uso, na tentativa de controlar a dose da substância e as influências das expectativas dos pesquisadores e do sujeito a respeito dos seus efeitos. Na busca pelos efeitos “objetivos” da substância, não se consegue eliminar o contexto, sendo ele alterado, mas ainda exercendo o papel de plasmar os seus efeitos subjetivos e sociais. Mas as condições laboratoriais e controladas estabelecidas para os testes levam a uma completa alteração do fenômeno que se busca estudar. Alguns dos itens apontados por Bruno que mais distanciam a experiência laboratorial daquela obtida em campo são: as características do

ambiente hospitalar, injunções para que os objetos da pesquisa evitem vomitar e a equiparação da “eficácia do medicamento” ao “efeito terapêutico”, conhecidamente dependente de outras variáveis de natureza social ou psíquica.

Este livro toma outro caminho, buscando elucidar o “sentido” do uso da ayahuasca feito pela Unidade de Resgate Flor das Águas Padrinho Sebastião em seu projeto de recuperação da população de rua. Esse viés investigativo orienta sua pesquisa a respeito de como ele se dá e as diferenças entre esse uso específico e outros empregos terapêuticos de substâncias.

Com longa experiência no trabalho com moradores de rua em São Paulo, junto ao Centro de Convivência É de Lei, Bruno reflete sobre as ações de Saúde Pública a partir dos princípios da redução de riscos e danos. Nesse sentido, procura atentar para o contexto, buscando nele a sua trama de sentidos e possibilidades para lidar com as diversas situações que se apresentam, evitando utilizar parâmetros ideais de Saúde Pública que não levam em conta as relações dinâmicas dos grupos em questão.

Para ele, é claro que não se pode tomar o terapêutico, seja na relação entre dois seres humanos ou entre uma substância e um indivíduo, de forma simplesmente dada. Assim, neste livro, busca entender o trabalho realizado pela Resgate a partir de seu sentido próprio de funcionamento, e não de sua “eficácia” segundo os parâmetros da biomedicina.

Outro ponto que me agradou foi a inserção no seu quadro referencial das contribuições trazidas por Becker e Zinberg, com suas ênfases na importância dos aspectos individuais e contextuais, além dos farmacológicos, ao se pensar sobre o efeito das drogas.

Becker, renomado sociólogo, já vem sendo citado em pesquisas brasileiras sobre o uso de drogas desde a tese pioneira

de Gilberto Velho, ainda na década de 1970. Norman Zinberg, porém, professor de psiquiatria em Harvard, morto em 1981, apesar de ser muito celebrado no EUA, ainda é pouco conhecido entre nós, e seu importante livro, “Drug; Set and Setting: the basis of controlled intoxicant use”, ainda não é suficientemente conhecido. Embora publicado em 1984, suas considerações teóricas e metodológicas continuam pertinentes, e ele nos oferece um profícuo modelo para pensar sobre os diferentes elementos contextuais que impactam sobre os efeitos de determinados psicoativos em determinadas situações de uso.

São autores que têm servido de importante inspiração e referência nos meus diálogos com as políticas de Saúde Pública no Brasil, fornecendo-me conceitos como o da “cultura da droga” e o dos “controles sociais informais”, que regem o uso das substâncias. Apesar do enfoque dado aos aspectos socio-culturais, essas abordagens não deixam de enfatizar a unidade biopsicossocial do fenômeno, presente igualmente neste livro.

Encontramos também considerações filosóficas sobre o tema, sendo notável a clareza com que são expostas complexas noções de Heidegger, utilizadas para entender os processos terapêuticos vivenciados pelos dois sujeitos, Paulinho e Rogério, que Bruno nos apresenta mais de perto. Aqui, também, Bruno nos traz contribuições valiosas ao expor histórias de vida, analisando-as a partir do inter-relacionamento dos seus aspectos biopsicofarmacológicos e nos evidenciando tais histórias com um bom exemplo da compreensão dos sujeitos de pesquisa. Já venho recomendando a leitura da dissertação aos meus orientandos e agora fico feliz que, com sua publicação em livro, poderá atingir um público mais amplo e servir como um importante modelo para futuros estudos de temas correlatos.

Edward MacRae

INTRODUÇÃO

Este livro é fruto de uma pesquisa realizada no período de 2009 a 2011, que teve como objetivo compreender o uso ritual da ayahuasca (chamado de daime pelos participantes) na recuperação de pessoas em situação de rua, a partir da experiência da Unidade de Resgate Flor das Águas Padrinho Sebastião, grupo situado em São Paulo. Neste primeiro capítulo, introdutório, iremos descrever as discussões em que este fenômeno está inserido e pensar sua relação com a Saúde Pública. Aqui se entende Saúde Pública como campo de conhecimento interdisciplinar que visa melhorar e manter a saúde e a qualidade de vida das populações por meio da compreensão das condições de vida da sociedade e de intervenções na vida coletiva dos seres humanos. Na sociedade contemporânea heterogênea em que se vive, é importante pensar as ações de Saúde Pública a partir do princípio norteador da redução de riscos e minoração dos danos.

Ayahuasca é o nome dado a um chá de efeito psicoativo, feito a partir da mistura de algumas plantas de origem amazônica com o cipó Jagube (*Banisteriopsis caapi*), que vem sendo usado de forma ritual por culturas indígenas há muito tempo. Este uso se espalhou por diversas regiões do Brasil e do mundo e se diversificou. Mabit (2004), psiquiatra e curandeiro, diretor de conhecido centro de tratamento para os chamados “dependentes de drogas”, que utiliza ayahuasca, o Centro Takiwasi,¹ fez uma classificação esquemática de alguns dos efeitos possí-

1 Centro de Rehabilitación de Adicciones y de Investigación de Medicinas Tradicionales Takiwasi, localizado em Tarapoto, na Amazônia peruana, fundado em 1992, que busca tratar a dependência de drogas através da mescla da medicina ocidental e a chamada medicina tradicional peruana. Para mais informações, ver: <http://www.takiwasi.com/>

veis, abrangendo apenas parte do que possa acontecer. Uma das características que mais se destacam em relação às outras drogas é a purga, como é chamada pelo autor. Dependendo de como esteja o indivíduo, podem acontecer vômitos, diarreia ou forte sudorese. Há uma ampla gama de efeitos sentidos por aqueles que fazem o uso ritual do chá. Além dos já citados, é possível que a pessoa tenha um grande mal-estar ou, ao contrário, sinta-se muito bem. Outro relato comum são as visões ou a percepção de diferentes sons.

As visões proporcionadas passam por vários temas, como: imagens abstratas, de formas geométricas e cores variadas; antropomórficas, nas quais a natureza pode se animar; visões gerais em relação à humanidade, ao universo; visões em relação à própria pessoa, sua vida e relacionamentos; visões demoníacas, celestiais ou místicas. A visão pode, ainda, ser bem elaborada ou bastante primitiva, se apossando do indivíduo. Isto a que o autor chama *visão*, na verdade, pode, ainda, abranger outros sentidos, como percepções auditivas, percepções de contato sobre o corpo, de modificação de partes deste, percepções olfativas, sinestésicas, ou mesmo percepções de “presenças” invisíveis ou algo indefinível. (MABIT, 2004)

Mabit (2004) diz ainda que, ao se pôr a experiência em palavras, esta parece ficar mais vazia, sempre sugerindo que o que foi vivido era muito mais significativo do que o que foi falado.

O objetivo desta pesquisa é compreender como se dá o uso ritual deste chá pelos participantes da Unidade de Resgate Flor das Águas Padrinho Sebastião e qual o sentido deste uso ritual terapêutico feito pelo grupo ayahuasqueiro, que visa a recuperação da população de rua na cidade de São Paulo. A partir da observação participante e de entrevistas em profundidade, tenta-se compreender como vem sendo vivido o efei-

to “de cura” do chá por pacientes da Unidade de Resgate Flor das Águas e qual o sentido que estas práticas rituais com o chá tiveram em diversos momentos de sua vida. Levando-se em conta as diversas terapêuticas utilizadas pelo grupo (sendo, em sua maioria, advindas de intercâmbios com curandeiros da Amazônia peruana), busca-se compreender qual o papel do chá na recuperação dos entrevistados.

Nesta introdução, se focará um pouco o olhar sobre o chá de ayahuasca e a forma como se vem lidando e falando sobre ele e, também, sobre a população em situação de rua. No próximo capítulo, o foco recai sobre a metodologia e a forma de aproximação do fenômeno estudado. O capítulo seguinte descreve a história e a forma do trabalho estudado, a partir da observação participante e das entrevistas. O quarto capítulo acompanha a trajetória de dois participantes que passaram pelo tratamento. A partir destas histórias, no quinto capítulo, busca-se identificar as diferentes formas do grupo estudado compreender o uso terapêutico e como, concretamente, este se deu. Ao final, se volta, novamente, o olhar para algumas questões em torno do uso de ayahuasca, principalmente como avaliar seu uso terapêutico e os riscos e benefícios relacionados a ele.

Histórico do uso da ayahuasca: uso indígena e mestiço, as religiões brasileiras e a sua recente expansão

Diversos são os relatos de jesuítas e espanhóis sobre esta infusão utilizada pelos índios a partir do século XVIII. Além disso, estudos arqueológicos com múmias no Vale de Azapa, no norte do Chile, apontam o uso do cipó e de Dimetil-triptamina (DMT), substância encontrada nas folhas utilizadas em mistura com o jagube, na região, no período de 500 a 1000 D.C. (OGALDE;

ARRIAZA; SOTO, 2009) Atualmente, seu uso e o contexto em que é feito variam muito dentre as 70 etnias que o utilizam no Noroeste Amazônico. Além disso, vem sendo utilizado também pelas comunidades ribeirinhas e mestiças do Peru, Amazônia boliviana, Equador e Colômbia. (MOURE, 2005)

Desde meados do século XX, com o contato de imigrantes nordestinos, na Amazônia, com esses povos, e a posterior ida do chá aos centros urbanos da região, houve a criação de rituais mais ocidentalizados no Brasil, com estrutura religiosa, que se expandiram para outras regiões brasileiras e do mundo, a partir da década de 1980. As principais linhas religiosas que usam a ayahuasca como sacramento (e que hoje em dia têm suas ramificações e dissidências) são: a União do Vegetal (UDV), a Barquinha e o Santo Daime. Essas religiões têm, em seus ritos, interferências diversas, como: do catolicismo, de sociedades espiritualistas de diversas influências (como o Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento), de cultos afro-brasileiros (como o tambor de mina maranhense e o candomblé) e de culturas indígenas. (LABATE; ARAÚJO, 2004) Em outras partes da Amazônia, que não a brasileira, o uso dessas plantas pela cultura ocidental se dá com enfoque medicinal por curandeiros indígenas ou mestiços no Peru, Equador e Colômbia.

A União do Vegetal surgiu quando seu fundador, Mestre José Gabriel da Costa, um baiano migrado para a Amazônia como “soldado da borracha”, vivia perto da fronteira entre Rondônia e Bolívia. Foi oficialmente fundada em 1961. Já a doutrina do Santo Daime surgiu nas décadas de 1920 e 1930, no Acre, fundada pelo Mestre Raimundo Irineu Serra. A Barquinha foi fundada em 1945, por Daniel Pereira de Mattos, ex-marineiro vindo do Maranhão, que recebeu a missão de fundar o Centro Espírita de Oração Casa de Jesus Fonte de Luz (nome

oficial do centro) em uma visão, quando fazia um tratamento com daime² com Mestre Irineu, na cidade de Rio Branco.

Tanto a União do Vegetal como uma das vertentes do Santo Daime conhecida como Cefluris,³ tiveram grande expansão nas últimas décadas, com abertura de centros nas principais cidades brasileiras e, mais recentemente, em diversas cidades no exterior. De acordo com Labate, Rose e Santos (2008), atualmente, o Cefluris tem quarenta igrejas filiadas no Brasil e filiais nos Estados Unidos, Canadá, México, três na América Central, doze na Europa (concentradas principalmente na Holanda e na Espanha), duas na Ásia e duas na África. Já a União do Vegetal conta com 15 mil adeptos, o triplo dos filiados ao Santo Daime. Esta primeira tem, também, centros em diversos estados dos EUA e na Espanha. Da mesma forma, diversos curandeiros de etnias indígenas e mestiços do Peru, Colômbia e Equador passaram, nos últimos anos, a fazer trabalhos com ayahuasca em outros países.

Diferentes lugares, diferentes relações com o chá: a elaboração das legislações em torno do uso da ayahuasca

O uso desta infusão, de forma ritualizada, que leva a diversas modificações na experiência de mundo e de si, muitas vezes ligado a questões religiosas ou terapêuticas, expandiu-se, sendo, no entanto, recebido e tratado de diferentes formas por cada sociedade e região do mundo em que chegou. Dependendo da forma como esse uso é recebido e percebido pela sociedade

2 Nome utilizado pelo Santo Daime e pela Barquinha para nomear o chá. Os adeptos da União do Vegetal (UDV) chamam-no de “Hoasca” ou “vegetal”.

3 Sigla para “Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra”, nome como é conhecida a linha do Santo Daime desenvolvida pelo padrinho Sebastião Mota Melo. Um pouco da história da expansão será retomada mais à frente no livro.

de cada país, é tratado de diferentes formas no seu processo de proibição ou regulamentação. A Organização das Nações Unidas (ONU) tem, em sua lista de substâncias proscritas, o DMT, substância psicoativa contida na infusão. Ao mesmo tempo em que há esta interdição global, cada país lida diferentemente com o uso desta bebida a partir do ponto de vista com que seja tratada juridicamente. Quando é tratada como droga, insere-se no debate sobre os perigos e a proibição das substâncias. No entanto, como o fenômeno do uso da ayahuasca está em uma região fronteira entre droga, terapia, religião ou bem cultural, em alguns casos este dispositivo entra em atrito com outra legislação referente a estes outros temas.

No Peru, um dos países da América do Sul em que há esse uso tradicionalmente por diversas etnias e pela população, em grande parte de raiz indígena, a ayahuasca é considerada uma das substâncias da chamada medicina tradicional e foi declarada, em 2008, patrimônio cultural peruano. A medicina tradicional é considerada

[...] o conjunto de conceitos, atitudes, e condutas de determinado grupo étnico, relacionadas com a saúde e enfermidade que não podem ser integradas à corrente geral do enfoque científico e racional. (CABIESES MOLINA, 1993, p. 29, tradução nossa)

Na Holanda, por sua vez, o uso de ayahuasca de forma ritualizada foi permitido em um processo judicial de 2001.⁴ Apesar de o chá conter uma substância proscrita, a corte holandesa compreendeu que este uso não pode ser proibido, pois os seguidores do Santo Daime estão protegidos por seu direito constitucional e humano de liberdade religiosa. O uso

4 Todas as informações sobre legislações dos diversos países estão em Alebeek e colaboradores (2007).

de ayahuasca não sofre, lá, então, nenhuma interferência por parte do estado. Nos Estados Unidos da América, se passou algo similar: a UDV ganhou, na corte federal, o direito de fazer o uso de ayahuasca em suas sessões. Estiveram em conflito, a U.S. Religious Freedom Restoration Act, que delibera sobre a liberdade religiosa no país, e a U.S. Controlled Substances Act, que rege a questão das drogas proibidas ou controladas pelo governo. Como já se tinha, no país, a exceção feita à Native American Church, igreja fundada por americanos de etnias indígenas, que usa o peiote, cacto que contém outra substância proibida (a mescalina), a UDV passou a ter o direito de realizar suas sessões com o chá. Da mesma forma, a Igreja do Santo Daime em Portland, Oregon, Church of the Holy Light of the Queen, conseguiu o direito de importar o chá do Santo Daime em 2009.⁵

Já na França, a discussão não passa em torno do direito à liberdade religiosa. Em 2005, um grupo do Santo Daime ganhou o direito de usar ayahuasca. A corte considerou que o chá poderia ser utilizado ritualmente por não ser, em si, proibido no país, e sim a substância nele contida, o DMT. No entanto, três meses depois, foi alterada a lista de estupefacientes do governo francês, que rege quais substâncias estão proscritas: a ayahuasca foi incluída, e seu consumo proibido. Assim, juridicamente, a forma de se entender o que é o chá varia, em cada país, como droga, sacramento religioso ou medicina tradicional. Isso modifica, por conseguinte, seu *status* legal e a sua forma de inserção na sociedade (mesmo que proibida e inserida clandestinamente).

5 Informações sobre este caso podem ser acessados no processo disponível em: <http://www.trezentos.blog.br/?p=627>.

A legislação em torno do uso ritualizado de ayahuasca no Brasil

No Brasil, a expansão de seu uso, da Amazônia para o resto do país, se deu, ao mesmo tempo, acompanhada de alterações e adaptações rituais, de acordo com cada grupo que passava a utilizar o chá,⁶ e com tensões em relação ao seu estatuto legal. (MACRAE, 2008)

O processo de regulamentação do uso, com a participação de diversas áreas do conhecimento e de representantes das instituições que usam o chá, resultou na construção de uma resolução que permite o uso ritualístico religioso. Além disso, abriu a possibilidade e incentiva estudos científicos, nas diversas áreas, sobre o uso terapêutico deste chá. Muitos dos grupos que usam a ayahuasca salientam suas propriedades terapêuticas, como é o caso do Santo Daime ou da Barquinha. O relatório final do Grupo de Trabalho Multidisciplinar (GMT) do Conselho Nacional sobre Drogas (CONAD) desvincula os casos de cura e os ditos efeitos terapêuticos do uso da ayahuasca, chamando-os de “atos de fé”. (CONAD, 2010) Assim, ao mesmo tempo em que permite o uso religioso, fica vedado o uso terapêutico até que se comprove sua eficiência, a partir de pesquisas científicas.

No contexto indígena, este uso tem diversos sentidos. Segundo Saez (2008), em algumas situações, ele se aproxima do uso religioso que proliferou no Brasil, mas, em outras, ganha contornos que, dificilmente, se chamariam de religiosos. Muitas vezes, o chá ganha papel de remédio, exercendo sua ação diretamente sobre o corpo do doente. Às vezes, é usado pelo curador ou pajé, tomando-o, ele mesmo, para compreender e

6 O que foi denominado por Beatriz Labate (2008) como “os neo-ayahuasqueiros urbanos”.

diagnosticar a enfermidade do paciente. Em outras situações, tem lugar privilegiado na formação do xamã e em seu aprendizado sobre os animais, as plantas e o mundo a sua volta. Possui, ainda, papel de bebida que possibilitará diferentes sensações e percepções, servindo, especificamente, como ferramenta para construção de padrões geométricos em cerâmica ou tecido. Já no contexto mestiço, a ayahuasca ganha um contorno mais específico: de planta mestra, que irá curar e ensinar sobre as doenças e sobre as outras plantas da farmacopéia do curandeiro. É usada em conjunto com uma diversidade de outras plantas, sendo que, poucas têm efeito psicoativo.

Algo importante de se explicitar é que, em todas estas modalidades de uso, a dimensão que se poderia chamar de espiritual ou religiosa permeia as práticas e os discursos, trabalhando com uma noção diferente do que a utilizada pela biomedicina ocidental quando se fala de cura, terapia e mesmo do que sejam as plantas e nosso relacionamento com elas. (LABATE et al., 2008) O presente trabalho busca, então, compreender de que forma se dá um uso contemporâneo e urbano, e que tem grande influência dos trabalhos indígenas e mestiços. Esta diferença na forma de se compreender o chá e seu uso será discutida mais adiante, quando falarmos sobre a escolha metodológica e a forma de se compreender a questão a ser estudada.

Como dito acima, a partir de sua expansão pelo Brasil, o uso religioso foi se diversificando, alterando-se, em cada grupo, as práticas rituais e seus sentidos. Beatriz Labate, uma das principais antropólogas a estudar os novos usos de ayahuasca nos centros urbanos brasileiros, chamou estes grupos de “neo-ayahuasqueiros urbanos”. Apesar de todos incorporarem mudanças nos rituais e assimilarem diferentes tradições, sob esse nome estão diferentes grupos, cada um com suas especificidades. Em seu trabalho de mestrado, a autora estudou

alguns dos novos usos ritualizados da ayahuasca por estes grupos, que: misturam o Santo Daime com o hinduísmo; usam ayahuasca para desenvolver a criatividade de atores e artistas ou que utilizam ayahuasca com população de rua. (LABATE, 2004)

Labate (2004) comentou, em seu trabalho, sobre dois grupos que tratavam as pessoas em situação de rua, sendo, um deles, o que foi estudado na presente pesquisa. Ao descrever os dois trabalhos, relatou como um deles, a Unidade de Resgate, utilizava a ayahuasca no modelo ritual do Santo Daime, mas com adaptações, visando à recuperação da população de rua, além de integrar este uso com terapêuticas do curandeirismo vegetalista peruano.⁷ O outro grupo, Associação Beneficente Luz de Salomão (ABLUSA), busca auxiliar as pessoas em situação de rua em sua recuperação da dependência química e na reintegração à vida social. É importante ressaltar que, conforme salienta Mercante (2009), que realizou um estudo etnográfico sobre a ABLUSA, estes trabalhos de recuperação com população de rua vêm ocupando um lugar ambíguo do ponto de vista legal: apesar de obter uma legitimidade a partir de sua vinculação com as religiões que usam ayahuasca, o trabalho é voltado para a recuperação e a cura da população de rua. É importante estudar estes trabalhos por serem os poucos que empregam o chá especificamente para tratamento das pessoas.

Nos centros do Santo Daime e da Barquinha, o uso do chá tem diversos sentidos, como a adoração de santos, realização de batalhas no astral ou para a incorporação de entidades, ao mesmo tempo em que, também, são muitos os relatos de “cura da dependência química”. Em meio a estes significados,

7 Entende-se, aqui, curandeirismo não no seu sentido comum, de charlatanismo ou prática ilegal de medicina, mas como uma das modalidades terapêuticas mestiças peruanas. (LUNA, 1986)

tem-se também o “de cura”. Já no grupo em que o autor fez seu estudo, o trabalho é focado na “recuperação da dignidade humana” e “superação da dependência química”. (MERCANTE, 2009) Suas práticas e o discurso sobre elas são desenvolvidos visando estes pontos.

Algumas considerações sobre ayahuasca e população em situação de rua

A presente pesquisa tem como foco o trabalho desenvolvido pela Unidade de Resgate para pessoas em situação de rua. É importante ressaltar que um dos motivos para a escolha deste trabalho específico decorre dele ser um dos poucos no Brasil desenvolvidos, especificamente, com o intuito de tratar as pessoas. Mercante (2009) encontrou poucos centros para tratamento de “dependência química” no Brasil, além de no Peru e Argentina. Apesar de o foco deste trabalho recair sobre uma compreensão de como se dá a relação homem-substância neste contexto, aqui é importante nos voltarmos um pouco para a situação de rua, público-alvo do trabalho estudado.

É importante aproximar-se da discussão acadêmica sobre ayahuasca para compreendermos em que contexto se insere o trabalho realizado pela Unidade de Resgate e seus participantes. No entanto, durante o trabalho de campo, foi possível perceber que o trabalho foi desenvolvido para a população em situação de rua, mas teve participantes de diversas camadas sociais e com diferentes tipos de inserção na sociedade. Além disso, aqueles que estavam em situação de rua e saíram dela continuavam participando dos trabalhos e se tratando com os dirigentes, caso o quisessem.

Um primeiro aspecto a se salientar é a heterogeneidade das formas de vida ligadas à rua. A partir da literatura acadêmica, nota-se que são diversas as populações que ficam na rua, existindo variadas formas de vida e várias categorias que, daí, decorrem, como por exemplo, o “maloqueiro”, o “trecheiro” ou o “noia”. (VARANDA; ADORNO, 2004) Da mesma forma, de acordo com a população focada pelo estudo, pelo serviço de saúde ou de assistência, são diversos os termos e a definição desta população. O censo dos moradores de rua da cidade de São Paulo define da seguinte forma, a população que pretende contar:

Segmento de baixíssima renda que, por contingência temporária ou de forma permanente, pernoita nos logradouros da cidade - praças, calçadas, marquises, jardins, baixos de viaduto - em locais abandonados, terrenos baldios, mocós, cemitérios e carcaça de veículos. Também são moradores de rua aqueles que pernoitam em albergues públicos ou de entidades sociais. (SECRETARIA DE ASSISTÊNCIA SOCIAL, 2000, p. 1)

São diversos os modos de se estar na rua, pois variam, por exemplo: as trajetórias, relação com a família, formas de sociabilidade, uso (ou não) de drogas, escolaridade e inserção em mercado de trabalho.

O afrouxamento das redes sociais e de pertencimento é característica bem presente em parcela das pessoas em situação de rua. Galvani (2008) olha a situação de rua como desfiliação, a partir de Castel (1995), e busca em seu trabalho, compreender o movimento contrário: de pessoas em situação de rua em processos de construção de redes sociais. A pesquisadora, mediante etnografia e entrevistas, identificou os caminhos de construção dos “pedaços” de pertencimento dos entrevistados, que passavam por áreas diversas, como a militância e a participação política, a religiosidade, a reconstituição

familiar, o trabalho, a música ou mesmo a educação. Como diz a pesquisadora:

Ao compartilhar códigos e símbolos, os colaboradores tornam-se pertencentes a determinados circuitos, que transcendem o da assistência e parecem contribuir para a construção de identidades, tornando relativa e contextualizando a identidade vinculada à situação de rua, comumente relacionada ao fracasso, à dependência aos serviços e, muitas vezes, à criminalidade e outras formas de transgressão das normas da sociedade. (GALVANI, 2008, p. 138)

Um dos participantes acompanhados neste livro contou sua história a partir de seus pertencimentos e de rompimentos que viveu em sua vida, e foi desta forma que tentamos compreender sua trajetória e o papel das terapêuticas para ele.

Apesar de se ter relatos, em diversas épocas na história da humanidade e diversos locais, de pessoas vivendo ou subsistindo na rua, entende-se como algo recente o grande contingente populacional que circula, tem domicílio, sociabilidade e ganho de vida nas ruas no Brasil. De Lucca (2007), em sua dissertação de mestrado, tece uma construção do que, a partir da década de 1980, veio passando a ser, progressivamente, tratado como uma questão social, com o Estado desenvolvendo formas de gerir esta população na cidade e o movimento social ligado à população de rua reivindicando políticas públicas. Antigamente, esta população era menor, mas já existia na cidade de São Paulo. Foi um grupo das Oblatas da Fraternidade de São Bento, ligadas a uma associação chamada Organização do Auxílio Fraternal, que começou as práticas voltadas a esta população no centro de São Paulo. Aqueles que se encontravam em situação de rua eram chamados, na época, de “sofredores” ou povo da rua. A ação religiosa foi, aos poucos, tendo um peso político e levando a um aspecto de contestação política. Com

o passar dos anos, a forma como se nomeava esta população foi mudando, perdendo seu caráter religioso e se aproximando do discurso da assistência social, como pessoa em situação de rua ou em vulnerabilidade social. O autor ressalta a gestão populacional das práticas governamentais para lidar com este contingente de pessoas que ocupam as ruas.

Já Varanda (2009) apresenta, em sua tese de doutorado sobre o assunto, diversas funções e significados para o uso de drogas entre as pessoas que se encontram em situação de rua. Entendendo a situação de rua como permanência no estado de liminaridade, de acordo com a teoria dos processos rituais de Victor Turner (1974), o autor tenta fugir do individualismo suscitado pelas categorias psiquiátricas de abuso e dependência, vendo estes usos na rua em suas especificidades, significado e contexto. Turner descreve o processo ritual em três momentos: anterior, em que cada um está em seu lugar na sociedade e se prepara para o ritual, deixando a posição em que está; fase de liminaridade, em que a pessoa encontra-se em uma situação ambígua, pois não é nem uma coisa nem outra, ficando recolhido ou à margem da sociedade; e, finalmente, acontece seu retorno à sociedade, mas, neste momento, já ocupando outro lugar social, com outras possibilidades e funções. O autor pensa também a fase liminar como categoria para movimentos coletivos, no que vai chamar de estrutura social. A partir disso, considera exemplos de liminaridade de movimentos religiosos até os *hippies* dos anos 1970. Varanda entende, então, a situação de rua como posição indiferenciada e sem *status* frente à sociedade, o que está à margem, da mesma forma que a fase liminar.

Assim, partindo da situação de rua como uma fase de liminaridade, Varanda busca compreender os significados dos usos de drogas nesta situação. A bebida revela-se um elemento

de grande importância na sociabilidade das pessoas acompanhadas por sua etnografia, servindo, também, como estratégia de sobrevivência nas condições precárias em que vivem. O autor também cita o trabalho da Unidade de Resgate, por ter participado do início da atividade. Conta com detalhes o que realizavam, como as caminhadas até o sítio, as conversas na fogueira, as dietas e os rituais de daime. Além disso, detalha a simbologia da doutrina do Santo Daime.

Como este grupo estudado compreende e define a população que visa tratar e recuperar? É importante entender o que se procura tratar nesta população, nestes trabalhos. O estar na rua é, em si, algo que merece tratamento? É o uso de drogas na rua? Questões específicas ligadas ao estar na rua? Afinal, o chá é terapêutico para tratar qual problema? Podem-se enumerar algumas possibilidades: é possível tratar o uso de drogas das pessoas nesta situação, as doenças de que padecem, a própria condição de se estar na rua, ou mesmo questões morais que se atribuem a estas pessoas (como a preguiça, “vagabundagem”, etc.).

Diferentes nomes, diferentes lugares para o chá: os estudos acadêmicos sobre o uso das drogas e substâncias psicoativas

Do mesmo jeito que a forma de cada país compreender o uso da ayahuasca altera o lugar que o chá ocuparia na sociedade e sua regulamentação, esta infusão, assim como outras de efeito psicoativo – como a Dietilamida do ácido lisérgico (LSD), a mescalina e alguns tipos de cogumelos – é abordada de diversas formas na literatura acadêmica. Cada um dos termos utilizados para designá-las irá conter uma valoração diferente, considerando o uso negativo ou positivo e dando maior ênfase

em algumas características ligadas a este uso em detrimento de outras.

Conforme diz Carneiro:

Poderíamos descrever as três visões mais importantes do uso dessas drogas a partir da própria opção pelo termo que deve denominá-las. Três são as opções fundamentais: alucinógenos, psicodélicos ou enteógenos. (CARNEIRO, 2005, p. 37)

O primeiro destes termos, o mais amplamente utilizado até hoje, surgiu nas pesquisas científicas entre as décadas de 1930 e 1950 e é empregado para designar os efeitos farmacológicos de uma grande variedade de substâncias, passando pela ayahuasca, o LSD e a maconha. Além disso, deriva de uma categoria psiquiátrica, a alucinação, que descreve uma perturbação da percepção da realidade. Utilizados amplamente na medicina e na psicopatologia, estes dois termos (alucinação e alucinógeno) vêm sendo muito criticados por pesquisadores de outras áreas ao mesmo tempo em que também discordam em relação ao uso dessas substâncias e plantas. As maiores críticas se referem ao estatuto dado a estas alterações ligadas ao uso das substâncias. Ao designar o efeito de alucinógeno, consideram-se errôneas as percepções, quando sob o efeito da substância, enfatizando, além disso, as alterações perceptivas em detrimento de outras, como as afetivas, por exemplo, que ocorrem simultaneamente.

Buscando uma nova forma de designação mais fiel aos efeitos destas substâncias, Wasson e colaboradores (apud CARNEIRO, 2005) passaram a utilizar o termo enteógeno, ligado à experiência de interconexão com o todo e com o divino que muitas pessoas têm com essas substâncias e plantas. Este termo vem do grego antigo, no qual *entheos* significa “inspirado ou possuído por um deus” e o sufixo *-geno*, “geração, produ-

ção de algo”. (WINKELMAN; ROBERTS, 2007, p. 23) Percebe-se como, aqui, se considera positiva e autêntica a experiência. Dessa forma, utilizando-se essa denominação, pretende-se que a experiência de uso seja positivada.

Outro termo criado para estas plantas e substâncias alteradoras de consciência ganhou grande visibilidade nos anos 1960, no movimento da contracultura e no proselitismo pelo uso destas substâncias, que ficou conhecido como *movimento psicodélico*. Este termo é “psicodélico”. A classificação foi criada em 1953, pelo psiquiatra canadense Humpry Osmond, e denomina “aquilo que revela o espírito ou a alma” (HOUAISS, 2001), a partir de dois étimos gregos: *psyché*, designando alma, e *delic*, aquilo que é visível, claro ou manifesto. Enquanto enteógeno está ligado a uma noção de sagrado – este termo é laico – e é, por este motivo, preferido por alguns autores, ao mesmo tempo, é considerado inapropriado por outros, para designar usos em tradições religiosas, como as religiões ayahuasqueiras brasileiras e tradições indígenas. (CARNEIRO, 2005)

Outro termo que passou a ser utilizado para plantas empregadas ritualmente por outras culturas é “plantas de poder”. Na utilização deste termo, se busca aproximação com o sentido “nativo” dado às plantas, ao mesmo tempo em que tem influências da literatura antropológica/psicodélica de Carlos Castañeda, que ficou famoso por seus livros relatando as experiências de aprendizado no uso de plantas como o peiote. (CARNEIRO, 2005) Aqui, ao contrário do que considera o termo alucinógeno, entende-se que as plantas, ao serem utilizadas, dão acesso a um conhecimento ampliado e não ordinário da realidade. Este termo se aproxima de alguns usos nativos, assim como o termo *plantas professoras*, proposto por Luna (1986), mas, como já foi dito anteriormente, povos indígenas e mestiços o utilizam com uma imensa variedade de sentidos, alguns muito diferen-

tes deste. Moure (2005) problematiza mesmo a possibilidade de se compreender totalmente o sentido destes usos em uma sociedade como a nossa. O autor, em sua tese de doutorado, procura formas possíveis de compreender as práticas terapêuticas com ayahuasca a partir de uma cultura sem plantas, pelo fato de nossa cultura não ter a mesma concepção destas e não ter estabelecido relações com estas plantas da mesma forma que as sociedades indígenas, nas quais elas têm espírito e ensinam às pessoas sobre elas mesmas e sobre o mundo, ao serem ingeridas dentro de certos contextos. Ele chega à conclusão que nem tudo o que é vivido nas terapêuticas de tradição indígena pode ser compreendido por nós, sem ser de alguma forma corrompido e reduzido.

Vê-se, portanto, que, dependendo da cultura estudada e, principalmente, do posicionamento do pesquisador frente ao uso de plantas e substâncias psicoativas, se trata o uso ritualizado da ayahuasca e seus efeitos diferentemente: psicoativo, sacramento, enteógeno, psicodélico, droga, medicina ou mesmo poção diabólica.⁸

Frente a isso, esta pesquisa busca entender qual o sentido que o uso da ayahuasca tem para as pessoas que a utilizam visando uma recuperação, mais especificamente a recuperação da população de rua na cidade de São Paulo e, também, refletir sobre as possibilidades que uma infusão psicoativa pode ocupar na sociedade contemporânea. Não tomaremos nenhuma destas categorias acima descritas para falar sobre a substância. Cada forma de olhar e dizer sobre este conjunto de substância revela uma de suas facetas, mas também aciona uma forma de socialização da substância, ocupando um lugar

8 Para os jesuítas e missionários que ajudavam a colonizar os países sul-americanos nos séculos XVI e XVII, o uso das plantas era elemento essencial a ser combatido para acabar com a falsa religião dos índios. (VARELLA, 2008)

diferente no ambiente dos seres humanos e diferentes agenciamentos. Tentaremos, aqui, nos aproximar do termo utilizado pelo grupo, “o chá” ou “o daime”, e entender em que práticas está inserido o uso desta substância, além da forma como ela é “manipulada”, tentando compreender de que maneira a utilização desta infusão colaborou com a recuperação dos “pacientes” aqui entrevistados.

Estudos acadêmicos sobre o uso de ayahuasca

O uso de ayahuasca começou a ser mais intensamente estudado a partir das décadas de 1960 e 1970 por etnobotânicos e antropólogos, mais especificamente seus usos indígena e mestiço. Somente no começo da década de 1980, com o movimento de expansão das religiões ayahuasqueiras, é que se começou a estudá-las. A partir de então, principalmente a partir do meio da década de 1990, houve um grande aumento de estudos sobre o assunto, o que se pode ver como um reflexo desta expansão.

Esta breve revisão bibliográfica não pretende, de forma alguma, ser exaustiva. Procura-se, aqui, dar um panorama geral dos estudos, mostrando, com isso, os questionamentos feitos pela área acadêmica em torno do tema e a forma como o fenômeno do uso ritual da ayahuasca vem sendo abordado e compreendido. O livro *Religiões ayahuasqueiras: um balanço bibliográfico* (LABATE; ROSE; SANTOS, 2008) faz um balanço da literatura acadêmica mais centrado nos escritos sobre as religiões brasileiras que usam a ayahuasca. Neste balanço bibliográfico, os autores contaram cinquenta e dois livros, noventa artigos em livros, revistas ou sites e cinquenta e dois trabalhos acadêmicos. A maioria dos estudos é na área de antropologia, área do conhecimento que, inicialmente, buscou compreender o universo

simbólico em que o chá está inserido, seu surgimento, a dinâmica da comunidade e de suas práticas rituais. (COUTO, 1989; SILVA, 1983) Estes primeiros autores investigaram relações com o xamanismo, salientando suas semelhanças e diferenças.

Para a discussão desta pesquisa, alguns trabalhos foram muito importantes. O primeiro deles é *Guiado pela Lua* – xamanismo e uso ritual da ayahuasca no culto do Santo Daime (MACRAE, 1992), que analisou questões importantes, do ponto de vista da Saúde Pública. O autor fez uma etnografia do culto do Santo Daime, enfocando seu surgimento e expansão, suas relações com o vegetalismo peruano, as concepções caboclas de saúde e doença, além de pensar os rituais e a relação dos daimistas com a bebida como uma forma controlada de uso de substância psicoativa. Ao entender o rito e a relação de respeito com a bebida dessa maneira, os viu como importantes elementos, reduzindo os riscos envolvidos neste uso, e, além disso, dotados de um caráter estruturante para a comunidade. Este pesquisador focalizou os controles informais que cercam o uso do daime naquela comunidade.

Beatriz Caiuby Labate, na sua dissertação de mestrado, publicada como livro em 2004 estudou as diversas novas modalidades de uso ritualizado de ayahuasca nos grandes centros urbanos, mais especificamente em São Paulo, o que chamou de “neo-ayahuasqueiros urbanos”. Ela descreveu diversos novos usos que, a partir de dissidências e alterações rituais, formaram o que chamou de “rede ayahuasqueira urbana”, como, por exemplo: um trabalho desenvolvido para o meio artístico, visando o desenvolvimento da criatividade; trabalhos ligados ao movimento “Nova Era” e às terapias holísticas; um trabalho de cunho espiritual-terapêutico, que mescla a doutrina do Santo Daime e a religiosidade hindu (o livro enfatiza, principalmente, este trabalho, realizado por Janderson, psicólogo ex-seguidor

de Osho, importante elemento na ocidentalização do hinduísmo) e os trabalhos visando ao tratamento ou recuperação da população em situação de rua, dentre eles, o que é estudado neste livro. Sobre estes grupos, a autora fez um breve relato, descrevendo as histórias da criação de cada um, seus rituais e a que tradição estavam ligados. Ao relatar sobre estes trabalhos, ela salientou a importância de estudá-los, estando, eles, no que nomeou “[...] nó político do campo ayahuasqueiro brasileiro, na medida em que aventava a possibilidade de utilização da hoasca para fins medicinais”. (LABATE, 2004, p. 419)

Outro trabalho de importância é a tese de doutorado de Walter Moure (2005), defendido no Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo (USP) e já citado acima, em que se propunha a compreender as terapêuticas de tradição indígena no Peru (que têm, como um de seus elementos principais, o uso da ayahuasca). A partir de sua experiência como psicólogo em uma clínica para tratamento de “toxicômanos” na Amazônia peruana,⁹ de observação participante em algumas aldeias indígenas e entrevistas, o autor procurou traduzir o sentido destas terapêuticas para a nossa cultura. Apesar do uso indígena e mestiço no Peru ocorrer diferentemente do que ocorre nos centros urbanos brasileiros, o trabalho colabora ao tentar compreender o lugar que as plantas ocupam no tratamento, que é diferente da forma como entendemos e nos relacionamos com as plantas na cultura ocidental. Além disso, foi a partir do contato com curandeiros peruanos e bolivianos mestiços que se desenvolveram as religiões brasileiras. (MACRAE, 1992)

9 A clínica Takiwasi é uma das pioneiras na utilização das terapêuticas de origem indígena para tratamento de usuários de drogas, buscando uma interface entre estas e a biomedicina.

Ayahuasca e saúde: pesquisas sobre efeito nocivo e efeito terapêutico

Neste movimento de expansão do uso da ayahuasca para os centros urbanos e, posteriormente, para outros países, esta infusão foi sendo incorporada pelas discussões sobre drogas, passando, dessa forma, a ser questionada por seus possíveis efeitos nocivos ou pela possibilidade de efeitos terapêuticos em estudos realizados dentro de critérios biomédicos e psiquiátricos.

O primeiro grande estudo sobre os efeitos farmacológicos foi realizado no contexto da União do Vegetal e chamado de “Projeto Farmacologia Humana da Hoasca”. Este projeto, realizado com quinze frequentadores da UDV, todos filiados há pelo menos 10 anos, mostrou a ausência de sintomas ligados ao conceito psiquiátrico de dependência,¹⁰ verificando, além disso, que se mostravam mais confiantes, otimistas, descontraídos, despreocupados, desinibidos, dispostos e enérgicos, de temperamento calmo. (GROB et al., 1996) Contou com pesquisadores de diversos países e, além dos estudos com seres humanos, houve estudos abrangendo aspectos botânicos, químicos, toxicológicos, farmacológicos, neuroendócrinos, clínicos e psiquiátricos, inclusive com animais. Os estudos foram realizados no início da década de 1990 e apresentados em uma conferência em 1995. A UDV tem, em seus quadros institucionais, o Depar-

10 O termo *dependência* é um conceito psiquiátrico que se generalizou e passou a ser amplamente utilizado, ganhando, também, diferentes sentidos e compondo termos irmãos, como “dependência química”. No entanto, muitas vezes se elabora sobre a estreita relação substância, efeitos físicos, generalizando os efeitos e as características de quem a consome, não dando conta de uma compreensão mais complexa da situação de uso, do contexto social, da história de vida e das afetividades. O fenômeno dos chamados “dependentes de drogas” ainda necessita ser suficientemente compreendido e interpretado.

tamento Médico-Científico, que tem como objetivo realizar pesquisas na área biomédica sobre o uso da ayahuasca e parece ser uma das instituições que se preocupam com a legitimação do uso da ayahuasca frente a essa área. Além disso, em 2003, Evelyn Doering Silveira apresentou uma pesquisa em psiquiatria/psicologia médica com 40 adolescentes da UDV. Realizou uma avaliação neuropsicológica, comparando-os com um grupo controle de adolescentes não usuários de ayahuasca. Os dois grupos apresentaram resultados dentro dos parâmetros considerados normais. Os adolescentes da UDV apresentaram pequenas diferenças, como menor uso de álcool, menor frequência de sintomas psiquiátricos e se mostraram mais responsáveis, otimistas, respeitosos, mais preocupados com o bem-estar alheio, com menor tendência ao confronto e melhor qualidade de vida no lar. Outro dado importante foi uma pequena diferença nos testes avaliando a atenção, concentração, memória operacional e verbal, com os adolescentes da UDV que estavam há mais de 45 dias sem tomar ayahuasca, estes obtiveram resultados melhores do que os que não a tomavam há menos tempo. (DOERING-SILVEIRA, 2003)

Desde 1994, este grupo religioso mantém um sistema de vigilância epidemiológica em seus centros, nos quais são realizadas as sessões. Uma avaliação dos dados foi apresentada por Tófoli e Lima (2009), detectando, no período de 1994 a 2007, 29 casos de surtos psicóticos entre os que consumiram o chá nos centros da UDV. Analisando estes dados, os autores mostram que esta incidência está abaixo do que se vê na população brasileira. Logo, mesmo havendo a possibilidade de subnotificação dos casos pela dificuldade dos diversos centros em manter o controle do total de pessoas que tomam ayahuasca, eles consideraram que este número não estava fora do normal. Concluí-

ram, salientando a importância do cuidado e acompanhamento dos que vão participar do ritual pela primeira vez.

Outro recente estudo foi realizado por Fabregas e colaboradores (2009), comparando uma amostra de 60 seguidores do Santo Daime que viviam no Céu do Mapiá e que usavam ayahuasca há 15 anos, no mínimo, com uma amostra similar de pessoas domiciliadas em Boca do Acre (cidade mais próxima desta comunidade do Santo Daime), não consumidoras de ayahuasca. Avaliou-se uma série de funções psicológicas, psicopatológicas e neuropsicológicas que poderiam ser afetadas pelo uso do chá. Iguais testes foram realizados oito e doze meses depois para demonstrar a estabilidade dos resultados. Os autores encontraram resultados similares entre os grupos, com algumas características de personalidade, psicopatologia e funções executivas favoráveis no grupo que consumia ayahuasca. Os autores afirmaram, então, que não se poderia concluir que o consumo de ayahuasca produzisse efeitos negativos na saúde.

Além destes, os outros trabalhos, na área da saúde, que partem do modelo biomédico ou da psicopatologia também têm, como sujeitos, usuários já experientes com a ayahuasca, o que pode ser considerado um viés pelo meio acadêmico, por só se estudar, dessa forma, aqueles que conseguiram ter uma experiência positiva com o chá. Da mesma forma, se questiona se tais resultados estariam ligados ao uso da bebida ou à filiação dos indivíduos a uma religião, já que se objetiva, em uma perspectiva biomédica e farmacológica, constatar qual o efeito da substância em si. A possibilidade desta divisão entre o efeito da “substância em si” e seu “contexto” será discutida mais a frente.

Barbosa (2001), em sua dissertação de mestrado, destaca-se ao estudar pessoas em sua primeira experiência com a ayahuasca. O pesquisador aplicou entrevistas clínicas estru-

turadas, questionários sobre o perfil sociodemográfico e entrevistas qualitativas em 28 pessoas de zero a sete dias antes e de zero a sete dias depois da primeira participação em um ritual (sendo 19 no Santo Daime e nove na União do Vegetal). A partir desta coleta de dados, o autor pôde constatar duas categorias de experiência: “serenidade” e “poder”, além de mudanças estruturais e qualitativas em relação ao estado normal de consciência. Demonstrou, também, uma significativa queda em sintomas psiquiátricos e melhora no estado emocional. No entanto, estas mudanças declinaram após alguns dias da experiência, mais ligadas a resquícios da experiência do que a mudanças permanentes.

Ao ser vista não como uma droga, mas um possível medicamento, a ayahuasca passa, então, a ser objeto de outro tipo de manipulação, com tentativa de apuração e separação das moléculas candidatas a princípio-ativo e o seu teste no laboratório contra-placebo. Este é constituído de duas estratégias básicas: o grupo-controle e o duplo-cego. O primeiro será utilizado como referência e, a ele, será dada uma substância neutra, que sabidamente não tenha efeito farmacológico algum. Assim, podem-se diferenciar os possíveis efeitos curativos da substância da cura por “outras razões”: a espontânea e a cura por sugestão do próprio paciente ou do médico. O conjunto destas três “outras razões” será chamado de placebo, que, a partir do momento em que ganha este nome, passa a ser indissociável. (PIGNARRE, 1999) O duplo-cego, estratégia para que nem o pesquisador nem o sujeito da pesquisa saibam o que está sendo recebido por este, visa, também, a blindar o experimento do efeito da sugestão, deixando, assim, o caminho livre para se perceber o que seria o efeito farmacológico puro, livre de influências e vieses.

Ao mesmo tempo em que as pesquisas apresentadas até agora se mostram com certo viés, do ponto de vista dos métodos científicos e farmacológicos, Labate, Rose e Santos (2008) relataram algumas dificuldades encontradas ao se tentar realizar estudos farmacológicos com moldes experimentais normais. Relataram pesquisas, realizadas por Ribas e colaboradores (apud LABATE; ROSE; SANTOS, 2008), com ayahuasca liofilizada, que é a substância desidratada, em forma de cápsulas, para que se mantenha uma quantidade estável em cada amostra e para que o participante da pesquisa não saiba se está ingerindo ayahuasca ou algum placebo. Porém, ao inserir a ayahuasca no contexto do laboratório contraplacebo,¹¹ tentando controlar a dose da substância e as influências das expectativas por parte do pesquisador e do sujeito, aparecem alguns problemas: o contexto hospitalar influencia a experiência do participante da pesquisa, que muitas vezes considera um local frio ou assustador. Além disso, em alguns experimentos, se recomenda que a pessoa faça o possível para não vomitar (um dos possíveis efeitos do chá), pois isso reduziria a quantidade de alcalóides no corpo, e o estudo sairia do controle necessário para ser válido cientificamente. É muito interessante o relato de um sujeito que fez parte da amostra do estudo acima citado (D'ÁVILA, 2007), no qual descreve a experiência negativa de tomar ayahuasca em um ambiente hospitalar, devido o gosto da ayahuasca no arroto da cápsula liofilizada e o esforço em não vomitar para que ele continuasse sendo considerado uma amostra válida, tornando sua experiência mais negativa ainda. Percebe-se que, na tentativa de obter objetividade e imparcialidade do contexto e evidenciar o efeito farmacológico da

11 Laboratório que tenta avaliar o efeito da substância sem a influência de fatores como cura espontânea e a sugestão por parte do pesquisador ou da amostra e que é a base para a validação da eficácia terapêutica no meio científico. Para mais informações, ver Pignarre (1999).

substância, não se elimina o contexto, que é apenas alterado, modificando, dessa forma, completamente, o fenômeno que se buscava estudar.

No Brasil, há outra pesquisa que segue o mesmo caminho. O estudo, ainda em andamento na Faculdade de Medicina da USP de Ribeirão Preto, avalia o efeito do chá em pacientes com sintomas de depressão. (OSORIO, 2011) Um dos objetivos do estudo é entender o efeito para a partir disso sintetizar um novo remédio antidepressivo. Vemos, então, a substância entrando em outra categoria da sociedade ocidental: a do medicamento.

Afinal, de que terapêutico estamos falando? Pode-se perceber, então, que, dependendo do contexto, o uso terapêutico ganha sentidos diferentes e diversas formas de legitimação: no Peru, é medicina tradicional, no Brasil, se considera que o terapêutico é ato de fé e, nos meios acadêmicos, tenta-se isolar a substância de seu contexto para avaliar sua eficácia. Nos estudos já realizados, equipara-se “efeito terapêutico” e eficácia de medicamento. Mostra-se, aí, a importância de compreender os usos terapêuticos que já são feitos, como o que foi estudado nesta pesquisa, para entender qual o sentido deste uso na recuperação da população de rua em um grupo na cidade de São Paulo e de que forma ele se dá, explicitando, assim, as semelhanças e diferenças entre este uso específico e outros usos terapêuticos de substância, normalmente chamados de medicamentos.

Pode-se perceber que, com sua expansão, o uso da ayahuasca passou a ser questionado em sua relação com a saúde. Como diz Barbosa, “[...] por um lado, entusiastas advogam efeitos terapêuticos e ‘tônicos espirituais’; por outro, psiquiatras e psicólogos alertam para possíveis prejuízos à saúde mental”. (BARBOSA, 2001, p. 3)

Uso ritual de ayahuasca e Saúde Pública

Toda discussão em torno da relação da ayahuasca com a saúde de quem a usa e da sua regulamentação é de interesse da Saúde Pública. Aqui, se entende Saúde Pública como campo de conhecimento interdisciplinar que visa melhorar e manter a saúde e a qualidade de vida das populações, por meio da compreensão das condições de vida da sociedade e de intervenções na vida coletiva dos seres humanos. Na sociedade contemporânea e heterogênea em que se vive, é importante pensar as ações de Saúde Pública a partir do princípio norteador da redução de riscos e minoração dos danos. A perspectiva da redução de danos vem se destacando como uma perspectiva pragmática e de atenção à questão das drogas, sempre as pensando como ações no campo da Saúde Pública. (DOMANICO, 2006) É, então, a partir dessa perspectiva que se procura compreender o uso da ayahuasca no tratamento e recuperação da população em situação de rua na cidade de São Paulo: entendendo as ações e intervenções de forma ampla, compreendendo o uso desta substância dentro deste contexto específico. Entender a Saúde Pública a partir dos parâmetros norteadores da redução de riscos e danos quer dizer pensar a saúde e suas questões a partir do contexto e de sua trama de sentidos e possibilidades para, a partir desta compreensão, pensar a forma de lidar com as diversas situações, sem utilizar um parâmetro de Saúde Pública ideal, que desconsidere as relações e dinâmicas dos grupos em questão. Neste contexto específico, cabe entender de que forma se dá este uso, em seu contexto e trama de sentidos e, a partir disso, pensar algum tipo de aproximação, e mesmo se é necessário algum tipo de regulamentação. Os riscos citados no seu uso são, principalmente, “surto psicóticos”, ao mesmo tempo em que são alardeados benefícios terapêuticos. De que

forma são (ou não são) contornados os problemas ligados ao que se chama de surtos psicóticos, e de que forma preveni-los nos trabalhos terapêuticos com ayahuasca? Além disso, de que forma se dá este uso terapêutico? Conhecendo mais a fundo estes aspectos é que se poderá pensar na forma adequada de se aproximar do fenômeno e de regulamentá-lo, evitando possíveis riscos.

Entende-se este trabalho como um dentre uma pluralidade de outros tipos de serviços e programas para tratar dependência ou recuperar pessoas em situação de rua, cada um com suas características e peculiaridades; formas de compreender o problema que se pretende tratar e as técnicas e práticas empregadas. Este trabalho tem como peculiaridade o uso ritualístico de uma infusão psicoativa que, como vimos, às vezes, é considerada droga, medicina tradicional, futuro medicamento, ou sacramento. Aproximar-se deste trabalho mostra-se de grande importância para a área da Saúde Pública, principalmente em um momento no qual o poder público começa a financiar instituições chamadas de comunidades terapêuticas, como leitos de internação para atenção ao usuário de crack.¹² É interessante pensar que, sob esse nome, há os mais variados tipos de tratamento e programas para “dependentes químicos”, alguns ligados aos Alcoólicos Anônimos, Narcóticos Anônimos¹³ ou diferentes denominações evangélicas, católicas e espíritas. Estes trabalhos compartilham com os tratamentos com uso ritual de

12 A partir de maio 2010, com o decreto 7179/2010, intitulado “Plano Integrado de Enfrentamento ao Crack e outras Drogas” o governo federal passou, entre diversas medidas, a financiar a internação de usuários de drogas em comunidades terapêuticas, tendo atingido, já neste primeiro ano, o montante de R\$24 milhões para 2500 leitos. Em 2015, este valor passou a ser de R\$ 137 milhões. (OBID, 2010, 2015)

13 Grupos de ajuda mútua criados na primeira década do século XX nos E.U.A. e espalhados pelo mundo todo. Para mais informações, ver Campos (2009).

ayahuasca, a falta de comprovação pelos métodos científicos e o cunho religioso, ou com alguma noção de espiritualidade, presente na maioria delas. Não há relatos em trabalhos acadêmicos sobre o uso ritual de ayahuasca nestas comunidades terapêuticas. Porém, durante o trabalho de campo, ouvi histórias sobre uma comunidade terapêutica na região de Ubatuba, litoral norte de São Paulo, que fazia uso de ayahuasca no tratamento, ao lado de metodologias vinculadas aos grupos de ajuda mútua, como os 12 passos ou grupos de partilha de experiência. Assim, mesmo atualmente, em que os trabalhos de recuperação com ayahuasca estão neste limbo jurídico, esperando comprovações científicas, seria possível o uso ritual de ayahuasca, associado a comunidades terapêuticas conveniadas com o poder público. Vemos, então, que é muito importante para a Saúde Pública compreender estas pluralidades de tratamentos e usos.

Considerações sobre a relação homem-substância

Vemos que os usos da ayahuasca são muitos. De acordo com a mudança do contexto de seu uso, com as práticas e com o discurso público sobre elas, muda, também, a forma como é controlada e compreendida. É como se, de acordo com seu contexto, passasse a ser outra coisa, que se encaixa em outra categoria, tendo outro lugar na sociedade. A grande maioria dos usos não indígenas está relacionada a uma busca de sentido e bem-estar, sendo este um aspecto em que parecem estar interconectados diferentes rituais, mas nem todos os rituais compartilham deste propósito.

Dessa forma, este trabalho é focado na substância, mas de uma forma diferente dos estudos farmacológicos ou bioquí-

micos sobre o assunto. Pensar em termos de efeito da substância sobre o corpo, sua ação e eficácia terapêutica talvez seja ir depressa demais. Seria já ter por dado toda uma semiologia e uma epistemologia em relação à lógica da relação substância-ser humano e, com isso, se corre o risco de perder exatamente o que se quer estudar.

Os estudos farmacológicos que utilizam o laboratório contra-placebo, composto de grupo controle e duplo-cego, visam reduzir o efeito placebo de uma substância a um grau zero e, com isso, evidenciar uma ação farmacológica. Entende-se por efeito placebo, assim, uma gama de “outras razões” que podem fazer com que o paciente fique curado, como a cura por efeito de sugestão ou espontânea, por exemplo.¹⁴ Objetiva-se separar a cura cientificamente comprovada da que acontece por “más razões”. Os critérios que se escolhem para determinar a eficácia de uma terapêutica nunca são neutros: no momento em que se formula a questão, já se definem as possíveis respostas. Como diz Pignarre (1999, p. 35): “A resposta à questão ‘Será que funciona?’ sempre depende de uma ecologia, portanto de um dispositivo, de uma verdadeira maquinaria inventada”. Ou seja, não se pode tomar o terapêutico, seja na relação entre dois seres humanos ou entre uma substância e um indivíduo, de forma simplesmente dada.

Pignarre (1999, p. 18) destaca como “[...] há muito a medicina moderna encontrou sua identidade jurídica no confronto com o exercício ilegal da medicina”, o charlatanismo. No Peru, a discussão em torno da ayahuasca passou em torno destas questões. Em pesquisa na biblioteca da Universidad Mayor de San Marco, em Lima, encontraram-se poucas referências acadêmicas sobre o uso de ayahuasca. Os poucos estudos que

14 Para uma ótima etnografia dos laboratórios contra-placebo e da indústria farmacêutica, ver Pignarre (1999).

falam sobre o assunto estão relacionados a discussões acerca das medicinas tradicionais. Tentam compreender o que são as medicinas tradicionais, diferenciando-se de estudos mais antigos, que chamavam os curandeiros mestiços de charlatães. Na biblioteca de universidade, em Lima, os estudos com que tive contato tentavam diferenciar o que é um charlatão de um curandeiro praticante de medicina tradicional e, assim, dar alguma legitimidade às outras medicinas. Diversos termos são usados, como medicinas tradicionais ou psiquiatria folclórica. Para estes estudos, onde reside esta legitimidade? Estudo de 1979, de Carlos Alberto Seguin, intitulado *Psiquiatria Folclórica*, por exemplo, diferencia o charlatão da psiquiatria folclórica. Enquanto esta é remanescente da tradição popular, baseada nela, sendo, seus praticantes, sinceros em suas manifestações e ações, os charlatães, pelo contrário, não creem no que fazem ou dizem, sendo, apenas, comerciantes sem escrúpulos, tratando somente de explorar seus clientes. O *Boletín del Instituto Nacional de Medicina Tradicional*, do Peru, por sua vez, clama “[...] pelo reconhecimento, pelo menos teórico e filosófico, da boa fé da grande maioria dos agentes da medicina tradicional”. (PERU, 1998, p. 6, tradução nossa) Considerado não-científico e irracional, o curandeiro tradicional ganha reconhecimento não por seu modo de curar, mas como prática cultural “de boa-fé”.

A tentativa de entender o que seja terapêutico para o outro não apenas como uma ação bem intencionada é algo difícil. Pode-se perceber que tentar entender qual a noção de saúde, doença e terapia para outras culturas seja algo árduo e delicado de se fazer. Langdon (1996) fez uma revisão da história da antropologia médica e de como eram compreendidas, por esta, as terapêuticas de outros povos. A autora mostrou como há um pensamento evolucionista que permeia o começo dessa disciplina, compreendendo sempre as outras medicinas como

estágios anteriores da medicina ocidental, considerada o nível mais elevado na escala de evolução das culturas. A tentativa de compreender um “outro”, já dado, como primitivo apenas obscurecia a compreensão, não permitindo ver a lógica no pensamento e nas práticas desse outro.

Tentativas de comparação que tiravam as terapêuticas de seu contexto, ou considerar que o outro não era capaz de pensamento empírico, afirmando que isso acontecia por hábito ou inconscientemente, são alguns dos problemas que se encontra, hoje em dia, ao olhar para os resultados das pesquisas das primeiras gerações de antropólogos médicos. A partir da década de 1970, houve mudanças na forma de a antropologia olhar os procedimentos terapêuticos de outros povos. Com isto, ainda segundo Langdon, se teve uma relativização da biomedicina, que passa a ver o processo saúde-doença como algo não mais puramente biológico, mas como uma experiência mediada por significados sociais e culturais.

Ao mesmo tempo, a cultura deixou de ser considerada, pela antropologia, algo sólido e estanque, sendo vista como um sistema simbólico fluido e sempre em transformação. A doença passa a ser vista como um processo de um indivíduo em relação com outros dentro de uma cultura, em busca de encontrar sentido ao que é vivido e, se possível, encontrar fim ou alívio ao sofrimento. O significado vai emergindo nesse movimento de relação entre os vários indivíduos. (LANGDON, 1996)

Logo, compreender o uso da ayahuasca no tratamento de pessoas, tendo como ponto de partida uma aproximação apenas por meio de estudos farmacológicos, é não levar a sério as outras medicinas. O objetivo deste livro é compreender qual o sentido do uso terapêutico da ayahuasca no trabalho que os membros da Unidade de Resgate Padrinho Sebastião realizam

com pessoas em situação de rua na cidade de São Paulo, e isso será feito a partir de uma outra perspectiva.

As práticas do grupo estudado serão vistas como uma forma diferente de cuidado, ofertada às pessoas em situação de rua. Mesmo em uma metrópole e fazendo parte, principalmente em seu início, desta “rede ayahuasqueira urbana”, percebe-se que a trama de significados e relações em que o uso de ayahuasca participa deste contexto é diferente do que a corrente na biomedicina e nas ciências da saúde em geral. Ao mesmo tempo, enquanto faziam referências a usos mestiços peruanos e a uma religião ayahuasqueira (Santo Daime), as práticas do grupo foram, aos poucos, se diferenciando destas duas e as mesclando, havendo uma transformação e criação de sentidos diferentes. Magnani, estudando o xamanismo urbano ligado ao circuito neoesotérico paulistano, fala que este

[...] não é uma atualização, modernização ou transposição, para a sociedade ocidental, dessas práticas indígenas. É outra coisa, uma nova construção, em cujo processo de elaboração entram elementos e traços tanto do referencial indígena como de outras vertentes. (MAGNANI, 2005, p. 222)

A Unidade de Resgate compartilha esta característica com o campo estudado por Magnani, mas se diferencia por suas concepções e por não estar conectada ao circuito neoesotérico da cidade, estando, no entanto, mais próxima a um circuito de pessoas em situação de rua e às instituições que frequentam.

Tentar compreender este trabalho a partir de seu sentido próprio de funcionamento, e não de parâmetros já estabelecidos pela nossa medicina, não quer dizer, no entanto, considerá-lo eficaz. O quanto “dá certo”, qual a taxa de sucesso de um trabalho como este, não está em jogo aqui. Os dois casos aqui relatados são de pessoas com uma história neste tratamen-

to, que consideram que esta participação foi boa para as suas vidas. Tentaremos compreender o que cada um entende por “estar melhor” e como “o daime ajudou”. Quem sabe, ao final do trabalho, seja possível ter indicações de quais características devam ser consideradas para avaliar este “sucesso”. No entanto, acompanhamos apenas casos que eles mesmos consideraram ter “dado certo”, ter ajudado, não sendo possível inferir nenhuma eficácia ou generalizar esta experiência para outras pessoas. Pode-se dizer, apenas, que, nestes casos, o tratamento funcionou, no sentido aqui relatado.

Para poder realmente entender o que seja usar substância neste contexto de forma terapêutica é preciso estar atento à forma como ela existe no mundo dos homens: como é manipulada, controlada, em quais práticas se insere e de que forma se deu a construção de tais práticas. Além disso, e em igual grau de importância, é necessário conhecer de que forma se fala sobre a substância, como é comentada e explicada entre aqueles que a utilizam, tanto os “terapeutas” quanto os “pacientes”.

Assim, o foco da pesquisa recai sobre o efeito terapêutico da substância, mas não enquanto “substância-efeito farmacológico”, mas enquanto algo que é ingerido por alguém desde sempre inserido em um mundo social. Ou seja, uma substância em uma trama de sentidos, trama esta que se mostra a partir das práticas e do que se fala delas. A intenção deste trabalho é nos aproximar da forma como foi desenvolvida esta recuperação e compreendê-la a partir de sua própria dinâmica de funcionamento. Mas, de que forma isso será feito?

Diversos autores ligados às ciências sociais vêm pensando, cada um a seu modo, sobre o fenômeno do uso de drogas inserido nas relações humanas e na trama social. Algumas destas teorias desenvolvidas serão de maior importância para a presente pesquisa.

Ainda em meados do século XX, na década de 1950, Howard Becker (2008) lançou estudo sobre músicos de jazz e usuários de maconha, destacando um processo de aprendizado sobre o uso, que se dava a partir da interação com usuários mais experientes. Ele procura entender a trajetória de aprendizado informal pela qual passava um indivíduo até se tornar usuário experiente. O autor pensa este processo como de inclusão e pertencimento a um grupo desviante das normas. Considera o desvio não ligado ao indivíduo, mas ao grupo social criado com a instituição da norma. Becker, ao falar sobre os usuários de maconha, comenta o aprendizado acerca de seus efeitos e como um usuário experiente sabe lidar com as sensações adversas e potencializar os efeitos agradáveis. Sua forma de pensar o contexto de uso e estas características ligadas às relações pessoais nos será útil para entender o contexto que estamos estudando e compreender como se dão as relações entre os participantes entrevistados e os realizadores do trabalho.

Outro pesquisador que desenvolveu um amplo trabalho sobre o uso de drogas, tentando abranger não só o efeito farmacológico em si, foi Norman Zinberg. Este psiquiatra americano evidenciou, por meio de seus estudos, a necessidade de se pensar sobre o efeito das drogas a partir de um tripé composto pela droga, o *set* e o *setting*. Estes dois elementos são características do indivíduo e do ambiente, respectivamente. (ZINBERG, 1984) A partir de entrevistas com usuários e seus conhecidos, ele e sua equipe foram analisando diversos elementos que estavam presentes nos usos de drogas, tanto de usuários controlados como de usuários abusivos. Dentre estes elementos, estavam alguns ligados à cultura de uso do grupo, às crenças da pessoa, aos controles informais e outros ligados a características mais individuais, como estrutura de personalidade e características do organismo da pessoa. Em seu estudo realizado com

soldados dependentes de heroína durante a guerra do Vietnã, mostrou que a grande maioria destes usuários problemáticos estavam ligados ao contexto de violência da guerra e não a usuários com a personalidade de dependente, pois, ao voltarem aos Estados Unidos, muitos, a grande maioria, abandonavam seu uso sem grandes problemas.

Dessa forma, evidencia-se a necessidade de compreender, contextualizadamente, os diversos usos antes de considerá-los como situações ligadas a dependência de drogas e uso abusivo, simplesmente. A perspectiva com que trabalha Zinberg nos é interessante por dois aspectos: levar em conta os diversos fatores que vão influenciar o efeito do chá nos participantes e para compreender o uso de drogas e álcool dos entrevistados, a partir de suas características pessoais e do contexto em que vivem, não focando-o apenas a partir do olhar diagnóstico da dependência. A partir das histórias acompanhadas aqui, veremos que o álcool na vida de Paulinho, ou o crack na vida de Rogério, entram em suas trajetórias cada um com um significado diferente.

No entanto, fica em aberto a questão sobre que tipo de interação acontece entre a droga, o *set* e o *setting*. Veremos que, para compreender de forma mais fidedigna este uso de ayahuasca, com suas peculiaridades, principalmente ligadas à experiência, é importante não pensar a divisão entre estes fatores (droga, *set* e *setting*) de forma estanque, por isso, tentaremos ir além destas categorias. Parece-nos proveitoso, também, não ver a droga apenas pelo efeito farmacológico. Durante este trabalho, faremos uma constante comparação entre o fenômeno do uso e o raciocínio farmacológico, insuficiente para compreendê-lo. Assim, vem a pergunta: ao se pensar em droga, do que estamos falando?

Dentro das Ciências Sociais já há alguns estudos que seguem nesta direção, notadamente, os trabalhos de Vargas (2001) e o de Fiore (2007). Vargas busca ir além do entendimento da droga enquanto “substância em si”, que tem uma ação farmacológica definida sobre um corpo humano. Propõe se pensar a questão do uso de drogas a partir de “alter-ações” e “eventos”, nos quais o momento do uso de drogas apresenta um elemento imponderável. Busca pensar, também, a interação homem-substância a partir da noção de agenciamentos; são os agenciamentos-droga. Já Fiore fala, a partir de conceitos foucaultianos, de um “dispositivo-droga”, que conforma as ideias que se tem sobre drogas e as formas de se falar sobre elas. Nesta pesquisa, não nos aproximaremos desta perspectiva foucaultiana, não fazendo uso de noções como dispositivo ou agenciamento, pois isso nos levaria a toda uma bibliografia e forma de entender a sociedade nas quais não estamos interessados em entrar. Esta escolha se deu, também, pelo fato de termos optado por compreender os trabalhos da Unidade de Resgate a partir das experiências dos indivíduos e da perspectiva fenomenológica. No entanto, vale citar estes autores para vermos como o debate das ciências sociais em torno das drogas e do que sejam elas está lentamente aumentando, pois era praticamente inexistente há menos de três décadas. Fiore (2009) ressalta que, apesar disso, a legitimidade para se tratar do assunto ainda está restrita às ciências médicas e da saúde. São estas áreas que carregam em seus construtos epistemológicos a força de evidência, deixando às ciências sociais os estudos complementares, muitas vezes chamados de “aspectos socio-culturais”, sobre o uso de drogas, sobrando, exclusivamente às ciências médicas, o estudo sobre o uso “em si”. Estes dois autores tentam avançar na direção da superação desta partilha entre as áreas de conhecimento, chamada por Vargas (2001) de

“repartição do trabalho intelectual”. Assim, apesar de não fazermos, aqui, a mesma opção para a análise teórica, tentamos dialogar constantemente com a noção farmacológica de ação de drogas no organismo e com a construção do medicamento para contextualizar esta forma de compreensão e evidenciar outra forma de se entender a relação ser humano-substância, mostrando a insuficiência do conhecimento gerado a partir desta partilha para se compreender o fenômeno estudado. Para isso, nos será útil, aqui, a noção de “evento” utilizada por Vargas. Ele destaca um elemento não lembrado nas pesquisas que aceitam o consenso moral sobre as drogas (consenso de que o uso de drogas, fora da prescrição médica, seja um erro) como ponto de partida: o efeito visto como “onda”, evento, “alter-ação” (ação de outro ou outrem).

Vargas (2006) traz para a discussão sobre a relação homem-substância e para a questão do uso de drogas, a noção de “evento”, algo importante para não reduzir o fenômeno do uso e suas características a uma explicação de relação entre duas coisas, como indivíduo e substância, ou substância e cultura, ou indivíduo e sociedade. Ao olhar para este momento como um “evento”, traz a importância do imponderável como um elemento característico deste uso. Isto é, algo ligado ao efeito, mas diferente de se pensar como ação bioquímica de uma substância, mas como uma “alter-ação”, um momento aberto ao acontecimento, ou não, da “onda”, da “viagem”. O autor vai falar de uma abertura para uma exterioridade, para um agenciamento-droga, não apenas uma ação direta substância-corpo. Saliênta, assim, o aspecto do uso de drogas como autoabandono a um acontecimento.

Não cabe nos perguntarmos, aqui, sobre o que controla a “onda” do daime: se é, preponderantemente, a substância, o indivíduo com sua preparação, o ambiente ou o curador com sua

forma de realizar o ritual. Podemos nos aproximar de Vargas,¹⁵ que ressalta a importância de se perguntar: “[...] que experiência, aqueles que as consomem, fazem com as substâncias?”. (VARGAS, 2006, p. 581) Além de já não ser suficiente o outro tipo de pergunta para nos ajudar a entender o fenômeno das drogas, segundo ele, este novo tipo de pergunta se aproxima do que perguntam, entre si, os usuários, como: “e aí, bateu?”, ou “como tá sendo o barato?”. Nosso questionamento se aproxima desta última questão, tentando entender não como está sendo “o barato”, mas como foram as experiências com o chá, e de que forma isto foi terapêutico. Este tipo de questionamento está menos associado a uma lógica explicativa e mais ligado a um ponto de vista voltado para a experiência vivida pelos participantes.

Assim, nos interessa esta noção de alteração como evento, pois, como veremos durante os relatos, ela se aproxima da experiência que os participantes têm do daime como ação de um “outro ser”, de uma alteridade. Neste trabalho, iremos, constantemente, apresentar a perspectiva farmacológica de construção do medicamento e ver até que ponto ela é suficiente para compreendermos o grupo estudado e o quanto iremos lançar mão de perspectivas diferentes, como a de evento, para poder dar conta do fenômeno.

O homem enquanto ser-no-mundo

Para podermos entender aquele que usa a droga frente a este imponderável, é preciso pensá-lo a partir de uma abertura para este indeterminado, a perda de controle no acontecimento. Da mesma forma que não se tenta pensar a relação homem-

15 A partir de Dagognet e Pignarre (2005).

-substância como algo objetificado por meio da ação de uma substância sobre um corpo, é preciso, também, trabalhar com uma diferente noção de homem, também não objetificada. Veremos a seguir o porquê. Aqui, nos aproximamos de Heidegger, que, na sua ontologia fenomenológica, entende o homem como ser-no-mundo. Estas palavras ligadas com hífen explicitam o caráter indissociável que o mundo tem na constituição do ser humano. (HEIDEGGER, 1999) Tematizaremos, brevemente, a concepção de homem utilizada por ele e as consequências que isso acarreta na compreensão do lidar do homem com as coisas, entre elas, o uso do chá e as terapêuticas utilizadas.

O homem está, desde sempre, inserido em um mundo e em relação com pessoas, desde seu nascimento até sua morte; quer dizer, não é, de início, algo definido e encapsulado em si, que é, depois, jogado em um mundo, mas se encontra, desde sempre, em uma unidade com o mundo: é dessa inseparabilidade do homem de seu mundo que fala o termo *ser-no-mundo*, entendendo-o, assim, desde o começo, como alguém aberto para um mundo. Nesta abertura, os dois se coconstituem. Sendo, sempre, uma abertura para o mundo, este ser sempre já tem uma compreensão do que seja mundo, constituindo-se, esta relação, de forma pré-reflexiva:

Ao *Dasein*¹⁶ é inerente essencialmente: ser num mundo. À compreensão do ser que é inerente ao *Dasein*, concernem, com igual originariedade, o compreender o que se chama 'mundo' e o compreender o ser dos entes que se tornam acessíveis dentro do mundo. (HEIDEGGER, 1999, p. 13)

16 Palavra alemã para *ser-aí*: forma com que o filósofo se refere ao ser humano para caracterizá-lo como abertura para um *aí*. Ele usa este termo para fugir da noção de sujeito, que remete a uma concepção substancializada do ser humano e explicita a concepção do homem como alguém, desde sempre, em relação.

Ao estar, desde o início, jogado em um mundo e tendo que dar conta de sua existência, o homem também já sempre tem uma pré-compreensão do que sejam o mundo e os outros entes (tudo que está no mundo, como seres vivos e objetos) que venham ao seu encontro. Neste mundo, também se está sempre junto a outro ser que exista no mesmo modo de quem sejamos, quer dizer, outros seres humanos.

Este estar desde sempre no mundo nos remete a diversas alterações na forma como pensamos o mundo e a forma como o homem está nele. Estas alterações estão interconectadas e partem de um movimento em busca de não se substancializarem os entes e dá-los como já dados, definidos, e tentar ir buscando entender o que são, o ser do mundo, das coisas e do homem. Ao não se olhar pra o homem como substância, é importante perceber que, ao ser-no-mundo, o “Dasein não habita o espaço, ele espacializa: abre o espaço que ocupa ser no mundo”. (NUNES, 2002, p. 17) Quer dizer, as relações que se estabelecem com as coisas são o fundamento do homem, e é estando no mundo junto às coisas que o homem vai, também, dizendo o que é mundo, a partir da forma como o entende, fala dele aos outros e lida com elas. Desde sempre, o homem está jogado em um mundo, fora de si, aberto para perceber o mundo e se perceber nele. Esta abertura do ser humano abre, ao mesmo tempo, homem e mundo, isso porque ela se dá na compreensão de si e do mundo. Neste, desde sempre, presente, aberto a um mundo, o homem, percebendo as coisas, lidando com, e dizendo sobre elas, dá lugar às mesmas, passando a existir no mundo compartilhado. Entendendo o homem como ser-aberto-no-mundo, Heidegger objetiva, também, sair de uma lógica dualista, que para ele é recorrente na história do pensamento ocidental, presente na dualidade alma-corpo ou mundo-consciência de mundo como coisas isoladas, pois estas

dualidades repetem uma distinção entre ser e ente. Para isso, privilegia esta noção de abertura em detrimento da de consciência. Enquanto vai definir o homem como uma abertura experiencial para o mundo, para si mesmo e os outros, através do qual ele compreende e dá lugar de existência a si e ao mundo, Heidegger vai reservar o termo *consciência* para um fenômeno que é derivado desta abertura do ser em algum lugar: “a análise mais profunda da consciência a desentranha como clamor. O clamor é um modo de discurso”. (HEIDEGGER, 1999, p. 54) O termo *consciência* fica reservado, então, para um discurso de si para si. Não entra no escopo deste trabalho uma descrição mais pormenorizada sobre esta noção de consciência. Importa-nos, aqui, sim, pensar a questão do efeito das substâncias a partir disso. Esta abertura, que o homem é, conforma-se pela nossa afinação frente ao mundo (os nossos sentimentos), nossa compreensão dele e através do discurso que se tem sobre as coisas. Nesta pesquisa, entendemos o efeito do chá não enquanto alteração ou modificação de consciência, como é correntemente concebido, mas como algo que afeta esta abertura, modificando a forma como se compreende e se vive o mundo, a si mesmo, os outros e as coisas. Os efeitos do chá serão considerados enquanto alteração da experiência de si e de mundo.

Inicialmente, e na maior parte das vezes, o homem lida com o que está à mão a partir da visão prévia das coisas ligadas à ocupação, ao ter que dar conta do existir cotidiano: quer dizer, interpela as coisas por sua serventia: como um martelo, utensílio construído que é o que é por sua função de martelar, além de outras; as coisas que não são criadas pelo homem são vistas, também, a partir da sua utilidade: “a mata é reserva florestal, a montanha é pedreira, o rio é represa, o vento é *‘vento nas velas’*”. (HEIDEGGER, 1999, p. 113) As coisas no mundo e os utensílios estão inseridos em uma trama de significados, que

vão constituir o que são para os homens. A esta visão prévia do mundo ligada à ocupação, Heidegger irá chamar de “circunvisão”. Conforme comenta Casanova, este termo aponta para

[...] o fato de que o ser-aí (*dasein*) não possuir originariamente uma lida teórica com os entes intramundanos, mas se relacionar com esses entes de início e na maioria das vezes em meio à dinâmica de uso. (CASANOVA, 2006, p. 73)

Assim, esta antevisão do objeto, que já contém uma compreensão não-tematizada da coisa, que se dá, muitas vezes, a partir da circunvisão, constitui-se como um elemento importante para pensar o homem em sua relação com o objeto.

Outra característica ligada ao fato de o homem não ser compreendido como substância acabada, mas em relação, é que, ao estar no mundo sempre junto aos outros, compreendendo-se, é possível o ser de muitas formas. Porém, conforme diz Heidegger (1999, p. 167): “Sendo sempre o mesmo, possui nas muitas alterações, o caráter de próprio”. Nesse contato com o mundo, o *dasein* vê o que ele mesmo é, ao mesmo tempo em que vê o que não é. Concomitantemente, a noção de ser-no-mundo remete, em Heidegger, a uma ideia de si mesmo; ao ser com os outros, o homem se impessoaliza. Estando, no início e na maioria das vezes, no cotidiano, convivendo junto aos outros, o homem fala o que os outros falam, pensa o que os outros pensam. Assim, este não ser ele mesmo não é ausência de ser, mas indica um determinado jeito de ser do *dasein*, como a perda de si próprio em meio ao impessoal, por exemplo.

Aqui, é importante explicitarmos duas consequências de se compreender este ser-no-mundo a partir das noções de si próprio e impessoal. Uma delas está relacionada à possibilidade de “ser este que todos são”, o impessoal, e afastar-se do que lhe seja mais próprio. Ao preceder-se na sua pré-compreensão

de mundo, o homem vive em jogo, na possibilidade de se perder, e precisa dar conta de si, cuidar de sua própria existência e daqueles em seu entorno. O filósofo introduz, então, também, a noção ontológica de cuidado, que vai chamar de cura, como fundamento do ser-homem. (HEIDEGGER, 1999) Nesse ser-com-os-outros, ele não dá conta, sozinho, do seu próprio ser, mas está sob a tutela dos outros. Não é ele próprio que é, os outros lhe tomam o ser. Assim, se delineia a noção de modo próprio ou impróprio do ser. O *dasein* sente que o modo como está sendo no mundo é uma forma bem própria dele, que está sendo autêntico; ou pode sentir que está sendo de um modo que não é seu; ou mesmo nem sentir, pensar-se sendo si mesmo enquanto segue com todos. Cabe, a um cuidado constante, a possibilidade de continuar existindo e, além disso, de forma mais própria ou mais impessoal. Esta noção de cuidado, que, na verdade, está presente na estrutura do ser-homem,¹⁷ nos ajudará a pensar as relações entre os realizadores dos trabalhos de recuperação e os participantes; o cuidado de si e das coisas do mundo e o sentido do uso das terapêuticas.

A outra consequência está ligada ao impessoal como horizonte de significância para os fenômenos, dando as possibilidades de compreensão destes e seus limites. Conforme destaca Casanova:

[...] o impessoal dá expressão ao discurso sedimentado faticamente no mundo, a partir da fixação das malhas referenciais e das conformações das referências a conjunturas utensiliares mais amplas. (CASANOVA, 2006, p. 98)

17 Entendendo-se *cuidado* como algo que faz parte ao ser-do-homem, mesmo quando não cuido de algo meu ou trato mal alguém. Seriam formas do homem cuidar e habitar seu mundo. (HEIDEGGER, 1999)

Assim, o discurso sobre as coisas consideradas como já dadas, que falam “o que todos estão falando”, fixa malhas de significação compartilhadas entre as coisas. Este impessoal cria este horizonte de significados compartilhados, por intermédio do qual são possíveis a convivência e a linguagem. Ao mesmo tempo em que este impessoal abre um mundo compartilhado por meio do horizonte de significância, ele o delimita a partir de sua compreensibilidade. Heidegger chama de “falatório” o impessoal presente no discurso sedimentado sobre as coisas. Este falatório possibilita a abertura compreensiva do ser-no-mundo com os outros, mas “[...] traz consigo necessariamente a instauração do que pode ser sentido em meio a esse espaço”. (CASANOVA, 2006, p. 121) Quer dizer, há um limite de possibilidades de compreensão do que sejam as coisas, e isso é constituído da forma como, comumente, se percebe e se fala sobre as coisas.

Tentei não me alongar muito nas explicações, mas considero-as necessárias para o desenvolvimento do trabalho, pensando o homem enquanto ser-no-mundo, no qual está presente de modo pré-reflexivo. Isso nos possibilita pensar o estar no mundo como abertura para o mundo e seus acontecimentos. Um destes acontecimentos é a alteração provocada pela ingestão do chá, que caracterizamos como uma modificação na abertura que o homem é. A partir disso, fomos levados a entender o olhar circunvisivo como pré-compreensão do que esteja à volta, a partir de suas possibilidades de uso, e o discurso impessoal sobre as coisas, “o que se fala sobre as coisas”, que, ao mesmo tempo, dá horizonte de compreensão e delimita a forma de se entender os fenômenos e as coisas inseridas neles. Como diz Casanova em relação aos utensílios:

O seu significado é um resultado do estabelecimento de uma relação referencial em um mundo fático particular.

No momento em que esse significado se apresenta, ele orienta ao mesmo tempo os modos possíveis de ocupar-me com ele. (CASANOVA, 2006, p. 55)

É a partir dessa perspectiva que vamos olhar o uso de uma infusão na dinâmica entre as pessoas participantes do trabalho estudado. A circunvisão e o impessoal conformam a nossa forma de compreender e nos relacionamos com o mundo, estando inclusa aí a ingestão de substância, comidas ou plantas.

METODOLOGIA

Ao se observar este balanço das pesquisas sobre as substâncias alteradoras de consciência, drogas e medicamentos, pôde-se perceber que a quantidade de trabalhos realizados ao longo dos anos não gerou, necessariamente, um movimento linear e progressivo de crescente acúmulo de conhecimento. O que se percebe são diferentes formas de se aproximar destas substâncias e de compreendê-las, de acordo com cada sociedade e seus valores. O diálogo entre estas diversas perspectivas vai se ampliando de modo a se entender seus usos e efeitos.

Para poder compreender o fenômeno contemporâneo do uso terapêutico da ayahuasca neste grupo específico, foi escolhida, para esta pesquisa, a perspectiva fenomenológica. Nesta perspectiva, almeja-se compreender o fenômeno estudado a partir de como se mostra, colocando de lado, no momento da pesquisa, os conhecimentos prévios sobre o assunto. Neste caso, o fenômeno que se tenta compreender é o do uso da ayahuasca para tratamento, mais especificamente, no tratamento e recuperação de pessoas em situação de rua, por um grupo na cidade de São Paulo.

Entende-se fenomenologia não como um estudo com procedimentos estáveis e definidos do fenômeno, mas “discurso sobre aquilo que se mostra como é (*phenomenon + logos*)”. (MAR-

TINS, 1984, p. 48) Desse modo, sendo um discurso, ganha um aspecto descritivo, para explicitar o que está aparecendo naquele momento à pessoa que observa, sem relação de causa e efeito que “justificasse” a existência do fenômeno. Compreende-se, então, que são vários os discursos sobre o fenômeno, já que a forma do pesquisador compreendê-lo, ao definir sua questão de pesquisa, a partir de uma forma de se aproximar do que quer estudar, define, de antemão, um ponto de vista. Isso fica muito claro ao se olhar as diferentes formas de nomear a substância na história das pesquisas: ora pesquisas sobre os psicodélicos, ora enteógenos, alucinógenos ou plantas de poder. O método fenomenológico não consiste de passos concretos com modelos de análise, pois o delineamento de uma metodologia e análise passa antes pelo talhamento de um olhar para que se compreenda, da melhor forma, aquilo que se busca estudar. (CRITELLI, 1996) Propôs-se esse desenvolvimento do olhar, ao se mostrarem os diversos aspectos relacionados ao uso contemporâneo de ayahuasca, até aqui, e, também, ao se contextualizar o público-alvo inicial do trabalho, as pessoas em situação de rua.

Isso faz pensar no que torna algum discurso mais válido do que outro, como é o caso do conhecimento científico em relação ao conhecimento “nativo”. Na perspectiva fenomenológica, o conhecimento gerado a partir de métodos científicos não perde sua validade, mas passa a ser apenas mais uma dentre muitas formas de se dizer sobre o mundo. Conforme Critelli:

A fenomenologia fala do limite de uma perspectiva epistêmica sem fazer sua equivalência à noção tradicional de erro, nem formular uma condenação. [...] E é como uma perspectiva relativa e provisória que a fenomenologia se auto-compreende. (CRITELLI, 1996, p. 12)

Segundo essa autora, a questão se insere na discussão originária da filosofia grega, que procurava distinguir verdade

e opinião, e se expressa, contemporaneamente, na distinção entre saber científico e senso comum.

Segundo Arendt (2009, p. 72), “[...] a ciência é apenas um prolongamento muito refinado do senso comum, no qual as ilusões dos sentidos são constantemente dissipadas”. Este refinamento do senso comum é o método, que possibilita uma forma de aproximação ao fenômeno por meio de procedimentos e instrumentos pré-determinados, para medi-lo ou forçar o que não aparece naturalmente a aparecer.

Dessa forma, o refinamento metodológico científico serve para responder a um grupo de perguntas e a uma forma de se aproximar da relação substância-ser humano. Mas é fundamentado na forma como o senso comum, cotidiano, conhece aquilo que aparece para ele. A forma de a ciência ocidental entender o efeito de algo no ser humano e responder à questão “será que a substância em si, em um ambiente em que se tente excluir outros elementos, tem um efeito terapêutico?” é a experimentação no laboratório contra-placebo. Este laboratório transforma as verdades factuais observadas nele em evidências, possibilitando a produção de medicamentos por indústrias farmacêuticas e a utilização da molécula, a partir de então rotulada como princípio-ativo do medicamento, podendo ser receitado pelos médicos e tomado de acordo com a prescrição médica. Este tipo de laboratório serve de crivo para a definição de que substância realmente seja terapêutica ou não. Pignarre (1999), em sua etnografia deste laboratório, identifica suas diversas características e a forma de se construir o medicamento, que derivam de tradições populares mais antigas.

Assim, o refinamento do olhar do senso comum, que gera o conhecimento e as descobertas científicas, incluindo, aqui, as ciências duras, como química e farmacologia, permite responder se é verdadeira ou falsa a resposta à pergunta do parágrafo

acima. Este trabalho almeja, no entanto, não responder a isso, pois propõe-se uma forma de ciência menos ligada a esse tipo de pergunta e mais a olhar para um fenômeno e dar conta dele, constituir um olhar que torne possível compreendê-lo.

Pode-se cair, no entanto, em uma multiplicidade de discursos sobre o tal fenômeno. A importância deste trabalho é, então, a de se aproximar da compreensão do uso terapêutico da ayahuasca nestes contextos, “conseguir dar conta de seu significado”, (ARENDDT, 2009) considerado um uso “leigo”, do ponto de vista científico, e buscar um diálogo entre esses dois discursos diferentes sobre um mesmo fenômeno. Isso se dá não apenas por intermédio da compreensão do sentido, mas da sua tradução para uma linguagem compreendida pelo outro ponto de vista, o acadêmico. Conforme Moure (2005), essa tentativa de compreensão do outro se assemelha muito ao processo de tradução. Sempre se está tentando compreender, por uma concepção e em linguagem próprias, a forma que o outro concebe as coisas. Entende-se, ao mesmo tempo, que haja uma barreira intransponível, à qual não será possível passar, e que toda tradução já seja transformação. Ao mesmo tempo, neste esforço de tradução, sempre algo é compreendido e transmitido da cultura a qual se tenta traduzir. A partir daí, é possível se pensar a compreensão como dar sentido ao que, no outro e em sua forma de viver, antes, não percebíamos sentido. Este será o lugar no qual a observação participante tentará ocupar na relação com o grupo estudado. Dessa vivência do cotidiano teremos contato não só com o que se disser sobre o tratamento, mas com a forma das pessoas lidarem com ele e o viverem casualmente, de forma pré-reflexiva, explicitando os sentidos possíveis para este uso no grupo, aproximando-se do horizonte de compreensibilidade que se tem para o trabalho.

Porém, o que se entende por sentido? Ao buscar o sentido do uso terapêutico da ayahuasca para população de rua na cidade de São Paulo, não procuramos somente entender sua significação, mas, conforme diz Critelli (1996, p. 53): “[...] sentido é [...] o mesmo que *destino, rumo, a direção* do existir”. Objetiva-se, então, compreender ao que se destina e em que rumo se direciona este uso. Ao mesmo tempo em que isso parece estar muito claro, se destinando a tratar população de rua, este tratar, possivelmente, estará inserido em uma trama de significados diferente do nosso corrente entendimento do que seja tratamento. O que é o uso terapêutico da ayahuasca, neste contexto, não está incrustado na planta mesma ou em sua conceituação, mas na forma de lidar com ela e no falar das pessoas entre si sobre este uso: está na relação entre as coisas.

Assim, para compreender qual o sentido do uso da ayahuasca na recuperação de pessoas em situação de rua, é necessário não apenas escutar as pessoas, tanto os que realizam o trabalho como os que são tratados, mas observar como se dão as práticas em torno deste uso. Observar de que forma são manipulados e falados.

Da mesma forma, para que se possa compreender o sentido, é necessário que o pesquisador observe este uso na prática, por meio da observação participante dos rituais e das terapêuticas, de que modo ele se insere no cotidiano das pessoas envolvidas. Nesta técnica, almeja-se participar dos eventos cotidianos e descrevê-los, para compreender, então, os sentidos que as permeiam.

Consequentemente, para se aproximar do fenômeno e poder compreendê-lo, o pesquisador manteve uma relação de proximidade com o grupo, descrevendo e explicitando esta relação e o que era percebido por meio dela: os sentidos, os valores, os afetos, os entendimentos sobre as práticas, trajetórias e ações,

tanto dos cuidadores quanto dos pacientes. O pesquisador participou de rituais de daime, de idas ao sítio para a realização das diversas terapêuticas, de visitas à casa dos dirigentes do trabalho e à casa dos pacientes.

Conforme diz Sarti sobre a observação participante:

A observação requer que se discuta a concepção da realidade social e conhecimento desta realidade nos quais se baseia, examinando criteriosamente duas questões cuja formulação se constitui em pressupostos desta técnica do trabalho de campo: como se olha? o que se vê?. (SARTI, 1998, p. 12)

Para isso, agora será apresentada a trajetória do pesquisador e como se deu sua inserção no grupo.

Inserção no Campo

A inserção do pesquisador no campo e nos rituais é uma questão abordada constantemente nos trabalhos acadêmicos sobre o uso ritual de ayahuasca. (LABATE, 2004; MACRAE, 1992; MERCANTE, 2006; RICCIARDI, 2008) Muitos dos que decidiram pesquisar o tema já participaram dos rituais ou são filiados ao local que estudaram. A participação nos rituais, bebendo do chá e inserindo-se na comunidade, não é considerada como algo diferente das diversas situações e experiências em que o antropólogo se coloca ao realizar etnografia. Como afirma MacRae (1992, p. 52),

A objeção de que [...] a ingestão da bebida pressupõe uma disposição, mesmo que mínima, de conversão - isto é, de participação na vida religiosa do grupo - aplicar-se-ia a quase qualquer participação em rituais por parte de antropólogos que estejam estudando determinados grupos religiosos.

Para poder manter a distância necessária e não ficar apenas com o olhar nativo nesta imersão, mantive constantes leituras de pesquisas sobre o tema. Também utilizei um caderno de campo durante todo o processo de pesquisa. Minha primeira experiência com o chá foi em 2001, em um ritual do Santo Daime. Desde então, participo esporadicamente de alguns rituais de grupos diversos, mas não me filiei a nenhum deles.

A minha aproximação dos trabalhos da Unidade de Resgate Flor das Águas Padrinho Sebastião se deu a partir de minha inserção em ações de uma instituição voltada a usuários de drogas em situação de rua. Cheguei a conhecer o trabalho em maio de 2005, pois já estudava, em minha pesquisa de conclusão de curso, sobre sentido do uso da ayahuasca (GOMES et al., 2005) e tinha lido sobre o trabalho realizado por este grupo no mestrado de Beatriz Labate (2004), sobre as novas formas de uso da ayahuasca nos centros urbanos. Conheci, então, Walter, que comandava os trabalhos, em uma palestra desta antropóloga. À época, eu trabalhava em uma instituição chamada Centro de Convivência É de Lei, ao qual sou, ainda, ligado, ajudando, atualmente, a escrever projetos e a organizar a equipe da instituição, fazendo parte da diretoria. Esta instituição é uma organização da sociedade civil sem fins lucrativos, fundada em 1998, e que trabalha com pessoas que usam drogas na perspectiva da redução de danos associados ao uso de drogas, em sua maioria, em situação de rua. Convia diariamente com os frequentadores, usuários de drogas na rua. Dessa forma, minha aproximação com a vida na rua foi olhando-a pela perspectiva do uso de drogas naquela situação. Esta convivência próxima com os usuários, cada um com sua história e suas diferentes experiências, me deixava intrigado em relação a algumas questões, como: o que são drogas? E por que os usuários faziam um uso tão intenso delas? Frente

às diferentes experiências que compartilhava com eles ali, as explicações correntes sobre o que seriam as drogas ou dependência não eram suficientes para explicar os fenômenos que eu observava. Ao ouvir sobre o trabalho da Unidade de Resgate, fiquei instigado em conhecer algo que juntasse dois assuntos aos quais estava dedicado. Ao mesmo tempo, este trabalho se destacava do modo corrente com que via o uso de drogas, tanto na forma como olhavam para o seu consumo, como pelo uso de uma substância que tinha como característica a alteração de experiência de mundo como tratamento.

Apesar de o interesse, via com certa desconfiança algo deste tipo. De que forma isso se diferenciaria dos rituais das igrejas? De que forma entenderiam que este trabalho poderia ajudar a recuperar as pessoas em situação de rua? Por que um trabalho especificamente para pessoas em situação de rua? Na época, encontrei-me com ele, Walter, algumas vezes, sempre junto com Luís, seu assistente e amigo, onde foram explicando os trabalhos que realizavam. Ambos dividiam uma casa na Aclimação, que era também habitada pela mãe de Walter e pela empregada doméstica com seus filhos. A casa era ampla de tal forma que, algumas vezes, eles realizavam os rituais com Santo Daime ali, na impossibilidade de ir ao sítio, considerado mais adequado. No momento em que os conheci, apenas os dois organizavam o trabalho, frequentado por algumas pessoas. A participação nos rituais não era restrita às pessoas em situação de rua, mas eles avisavam os participantes de que o trabalho era voltado para aquela população e de que teriam que aceitar participar do ritual com elas. Além de pessoas em situação de rua ou que já haviam passado por ela, participavam, também, pessoas com emprego fixo, moradia e vida estável, como um antropólogo, um comerciante, um comissário de bordo e uma escritora, por exemplo.

Desde então, mantenho contato com eles, participando de alguns trabalhos de daime no sítio ou na casa deles, em São Paulo. Mantenho uma relação de alguma proximidade, encontrando e conversando de vez em quando. Na época que os encontrei, o trabalho já estava um tanto reduzido, mas eram muitos os relatos dos trabalhos intensos que haviam realizado, com grande quantidade de usuários. A partir de meados de 2009, aumentei a aproximação e, desde o início da pesquisa de mestrado, participei de seis trabalhos, todos realizados no sítio, com a participação de pessoas em situação de rua que já haviam participado alguma vez. Além disso, acompanhei um dos dirigentes, Luís, nos tratamentos ministrados no período, no processo de limpeza e na dieta subsequente de um dos indivíduos, que utilizava crack e com moradia instável, dormindo em albergues e, algumas noites, na rua. Participei também de um ritual no sítio de um repórter da *Revista Trip*, para que fossem feitas fotos e uma matéria sobre o trabalho, no qual, antes, foram realizadas algumas práticas terapêuticas, como um banho de lama. (GUIMARÃES, 2009) Neste período, houve a participação de novas pessoas, mas nenhuma delas permanecia constantemente na rua no momento da pesquisa. Alguns haviam estado em situação de rua anteriormente, e ainda frequentavam o circuito de instituições voltadas ao atendimento dessa população, como albergues e centros de convivência. Apenas um deles, que tem parte de seus relatos comentados neste trabalho, estava sem domicílio fixo, vivendo em albergues durante a pesquisa, tendo dormido na rua algumas vezes. Ele não tem seus relatos analisados, pois participou apenas em alguns momentos, como a toma de Yawar Panga e da dieta. A decisão tomada foi na direção de focalizar em duas trajetórias de vida com o chá, vendo a relação disto em suas vidas.

A partir deste contato, fiz entrevistas abertas e em profundidade com os dirigentes e os pacientes. Com Luís, foram cerca de três encontros com três horas cada. Com Walter, um encontro de cerca de três horas também.

Com os pacientes, as entrevistas foram mais longas e em maior quantidade. A ideia era fazer de uma maneira que fosse possível acompanhar o relato de toda a trajetória do sujeito, não restrita apenas à sua participação nos trabalhos com daime. Era importante entender sua trajetória, a forma como descrevia sua ida até “o estar permanentemente na rua”, como foi lidando com isso e como a participação no trabalho com daime se inseriu nisso. Com Rogério, foram realizados três encontros de cerca de quatro horas cada um. Com Paulinho, foram dois encontros de quatro horas cada. Obviamente, muita informação foi colhida em conversas informais nos encontros na casa dos organizadores do trabalho e nas idas ao sítio.

Além disso, foram consultados documentos e materiais escritos sobre os trabalhos, como relatórios, artigos e reportagens. Tive acesso a diversas matérias feitas sobre o grupo (*TRIP*, *ÉPOCA*, *Isto É*, *Jornal da Tarde*, *Estado de São Paulo*) e aos relatórios anuais feitos pelo grupo, na época de sua aproximação com a Associação Minha Rua Minha Casa.

Como se entende que o sentido deste uso esteja inserido em uma trama de significados, o olhar buscou compreender o que ele significava para cada um do grupo e para os “pacientes”: população de rua, recuperação e a forma como cada um concebe a ação do chá. Além disso, se buscará descrever os métodos de abordagem e recebimento dos “pacientes”, a história de cada grupo e as práticas rituais. Todos os entrevistados receberam e assinaram um termo de consentimento livre e esclarecido e podiam sair da pesquisa caso achassem necessário. No entanto, é importante ressaltar que todos qui-

seram que seu primeiro nome aparecesse na pesquisa, não vendo problema em ter suas trajetórias publicadas em trabalho acadêmico.

A UNIDADE DE RESGATE FLOR DAS ÁGUAS PADRINHO SEBASTIÃO

O trabalho começou a ser realizado no início da década de noventa por um grupo de pessoas que já eram integrantes do Santo Daime.¹⁸ Depois das primeiras conversas, fui conhecer o sítio no qual eram realizados os trabalhos, localizado na área rural de São Lourenço da Serra, a cerca de 60 quilômetros de São Paulo. Era, na verdade, uma antiga igreja de daime, chamada Flor das Águas, uma das primeiras na região metropolitana paulistana, desativada em fins da década de 1990. O terreno havia ficado então, com eles. De acordo com Walter, “a Flor das Águas foi a origem de várias igrejas que existem hoje”.

Depois de sua desativação e a formação das outras igrejas, as construções do sítio tiveram seus usos modificados de acordo com a necessidade. O salão no qual eram realizados os rituais passou a ser um minhocário e depósito de objetos. Em meio à mata, há quatro casas e este salão. Um pouco ao lado deste, fica a “casinha do feitio”, na qual era feito o daime e se realizam muitos dos rituais, atualmente. É composta de um

18 O termo *Santo Daime* pode ser usado para se referir, por aqueles ligados à religião do Santo Daime, à própria religião ou ao chá em si. Neste trabalho, irei me referir ao Santo Daime quando estiver falando da religião e a daime quando estiver me referindo ao chá.

murinho de concreto, onde ficam os bancos para bater o cipó, e de um outro espaço ao lado de um forno no chão.

Lá, participei do primeiro ritual junto a eles. Luís acendeu uma fogueira e sentamos em círculo. Depois de tomar o daime, servido por Luís, os presentes começaram a cantar os hinos, que eram iniciados por Walter. Os rituais com daime são chamados de *trabalhos* pelos frequentadores, por serem considerados trabalhos espirituais, algo que exige um esforço e uma preparação para este momento. Além disso, é considerado um momento em que o “o daime trabalha em você”, limpando a pessoa que participa do ritual. (SILVA, 1983)

De acordo com Turner (1974), rituais são “[...] comportamentos formais prescritos para ocasiões fora da rotina tecnológica, fazendo referência a crenças em seres e forças místicas”. Este autor destacou-se ao ver os rituais como processos, nos quais seus participantes passam por mudanças e transformações. A definição de ritual de Turner se refere a “[...] performances envolvendo manipulação de símbolos relacionados a crenças religiosas”. (DEFLEM, 1991, p. 4) Segundo o autor, para se entender as religiões, é preciso ouvir o que as pessoas pensam sobre ela, mas, também, observar as suas práticas. Estas performances lidam com símbolos, tornando o ritual algo com dois aspectos: expressivo e criativo. O ritual é expressivo ao retratar, de forma simbólica, valores e orientações culturais, expressando-os de forma dramática e, assim, comunicando-os aos participantes. Ele é, também, criativo ao criar ou recriar a forma como é percebida, a realidade para o grupo por meio desta performance. Consideram-se, aqui, os rituais, tanto os com daime como os outros com outras plantas não psicoativas, a partir desta perspectiva. Veremos, neste capítulo, como, no trabalho de Walter e Luís, a performance é um elemento importante, e o que traz para as relações entre os participantes e os dirigentes do trabalho.

Depois de participar do trabalho com daime, naquele mesmo ano, fui sujeito de outras práticas terapêuticas realizadas por eles com as pessoas em situação de rua, como: a toma de Yawar Panga (*Aristolochia didyma*), uma planta amazônica que leva ao vômito, com função de limpeza estomacal; a lavagem e a limpeza intestinal,¹⁹ seguidas de um trabalho com daime realizado no sítio. Fui sujeito destas terapêuticas junto com outros dois amigos do É de Lei, sendo, um deles, frequentador da instituição. Lembro-me que as experiências com as plantas foram estranhas e sofridas. A Yawar Panga deixou meu estômago doendo por conta das constantes contrações que causava. Tudo isso me intrigava, assim como aos meus amigos.

Por conta desse contato anterior, o acesso aos dirigentes e aos participantes foi fácil. Todos aceitaram, prontamente, participar das conversas e entrevistas da pesquisa. No entanto, a aproximação teve que acompanhar as mudanças na vida deles. No período da pesquisa, dois dos entrevistados passaram por diversas mudanças de moradia e, nestes momentos, era difícil encontrá-los, pois tinham coisas urgentes a resolver para não ficarem em situação de rua. Durante o período do mestrado, boa parte das informações foi colhida por intermédio das observações e de participação nos rituais e em conversas informais em encontros com os participantes. Apenas nos últimos meses é que foram marcadas algumas entrevistas abertas com os realizadores do trabalho, para conversar sobre alguns pontos específicos que precisavam ser esclarecidos. Além disso, houve a realização de entrevistas longas e em profundidade, divididas em diversos encontros, para conhecer as trajetórias e a experiência com os tratamentos realizados. Ao mesmo tempo em que este contato

19 Para mais informações sobre essas terapêuticas de tradição indígena, ver Moure (2005). Mais à frente, neste capítulo, iremos fazer uma diferenciação entre as terapêuticas da Unidade de Resgate e as utilizadas por curandeiros em países como o Peru.

anterior e a experiência na participação de rituais com ayahuasca, me facilitaram o acesso ao trabalho e às pessoas, foi necessário um esforço na direção de ajudar com que os participantes explicitassem suas compreensões do que viveram. Percebi certa dificuldade dos que passaram pelo tratamento para expressar em palavras as experiências com o chá e qual o seu papel nesta recuperação da situação de rua. Entendo que diversos fatores tiveram influência nesta dificuldade, como o tempo que havia passado desde que foram vividas estas primeiras experiências e uma dificuldade, já relatada em outros estudos, que os indivíduos costumam ter para expressar as experiências vividas, sob o efeito da ayahuasca.²⁰ A descrição do trabalho, contida neste capítulo, foi construída a partir da participação nos rituais e das entrevistas, juntando as informações para contar a história do desenvolvimento, a experiência que tiveram com as práticas e o sentido do trabalho para os que o realizam ou realizaram.

O trabalho não manteve, nestes anos em que é oferecido às pessoas em situação de rua, um formato fixo e procedimentos estáveis, sendo que as modificações dos tipos de práticas e da forma como se realiza o ritual acompanharam as alterações na vida daqueles que o realizam. Apenas inicialmente, os trabalhos eram com grupos maiores, algumas vezes com mais de vinte pessoas, na época em que estavam ligados à Associação Minha Rua Minha Casa (AMRMC). Conforme o tempo passou, porém, os grupos ficaram menores. Segundo Luís, essa redução do número de participantes também foi intencional, visando a melhorar os trabalhos. Atualmente, os rituais têm entre quatro e dez pessoas. O trabalho foi, desde o começo, comandado por Walter. Nos últimos anos, com auxílio de Luís. Walter é advogado aposentado, de 68 anos, e Luís, 65 anos, trabalha em uma empresa que gerencia estacionamentos. Este grupo

20 Ver, por exemplo, Mabit (2004).

mantêm continuidade com Walter (que, no entanto, parou de comandar os trabalhos há pouco tempo, durante a realização do trabalho de campo), Luís, Rogério e Paulinho. Estes dois últimos participaram do tratamento no início dos trabalhos e vêm acompanhando e participando dos rituais com certa frequência desde então. Rogério, em alguns momentos, ajudou no trabalho, ministrando e acompanhando as dietas de isolamento no sítio, que são parte do tratamento.

Walter iniciou o trabalho com um psicólogo que trabalhava na AMRMC. Atualmente, Walter se afastou, e o trabalho passou a ser conduzido por Luís. Durante a entrevista, falou de modo crítico de todo o trabalho. O tom crítico que usou, no entanto, não foi de desaprovação. Contou que, atualmente, pensa bastante em tudo o que fez e nos acontecimentos, mas que não tem mais tomado o chá, pois já tomou “daime por mais de uma encarnação e tenho muito o que ficar refletindo sobre o que eu já vivi”.

Ele participava, desde 1972, de trabalhos com organizações voltadas aos que estavam na rua. “Acho que herdei do meu pai essa coisa meio burguesa, da caridade”, disse Walter, em tom irônico. Na época dos primeiros rituais de daime para as pessoas em situação de rua, fazia parte da diretoria da Organização do Auxílio Fraternal, importante instituição de origem religiosa voltada ao atendimento à população de rua e mantenedora da AMRMC. De Lucca (2007), que teve esta associação como campo de pesquisa na sua dissertação de mestrado, salienta como muitos dos trabalhos voltados à população de rua se originaram de movimentos religiosos ou de pessoas ligadas a estes movimentos.

Apesar deste envolvimento com esta instituição religiosa e da influência de seu pai, que era médium, Walter, em sua narrativa, estrutura sua história e, conseqüentemente, a his-

tória do desenvolvimento do trabalho de recuperação de um modo diferente. Walter, no princípio da década de noventa, começou a participar da Igreja do Santo Daime em São Paulo, chamada Flor das Águas. Poucos meses depois de ter iniciado, já estava participando intensamente de todos os trabalhos rituais com daime e de rituais de feitiço do chá. Porém, conta como foi que começou a desenvolver sua linha de trabalho:

Sempre fui desajustado, anarquista... então, sempre me incomodei com essas regras institucionais, hierarquia. Daí, já imagina que quase um ano depois eu já tava de saco cheio de igreja. Ficava incomodado com as posturas dos outros, aquele ritual rígido... Eu me achava nobre, era politicamente correto.. Já tava brigando com todo mundo da Igreja, discordando de coisas e ficando incomodado com ver o Padrinho ganhar dinheiro, usando tênis de marca, enquanto os outros estavam lá, do mesmo jeito, ou por exemplo de ver aquela coisa de todo mundo pedindo benção pro Padrinho.. Mas eu tava fascinado pelo daime. Então, eu tava mais distante da igreja, mas já fazia alguns trabalhos em casa, com o Walter Varanda (psicólogo da Associação).

Assim, Walter considera-se alguém com uma postura questionadora e, aos poucos, fica difícil sua relação com a comunidade da igreja. Inicia trabalhos em casa e, gradativamente, Walter começou a realizar rituais com pessoas, para ajudá-las. Conta que o seu primeiro trabalho na intenção de recuperar uma pessoa foi com um homem que o havia contratado como advogado em um caso penal, pois era assaltante. Walter diz que foi em seu escritório de advocacia e que era muito difícil lidar com o rapaz, pela forma como ficou alterado. Mas viu que, aos poucos, conseguiu controlá-lo com palavras e que ficou muito surpreso com isso.

Ao mesmo tempo em que isso acontecia, Walter começou a se interessar por outros tipos de trabalho com o chá ou mesmo outras plantas psicoativas usadas ritualmente:

Teve então uma vez em que eu fui num congresso, e daí lá eu conheci umas pessoas que trabalhavam com Jurema, lá do nordeste, e eu fui conhecer. Mas a minha concepção mudou mesmo quando eu conheci a ayahuasca. Fui pro Peru, participei de uma sessão com ayahuasca²¹ e fiquei fascinado. Era muito mais natural, não tinha aquela “heraldição”, aquela luz, aquelas fardas, coroas...

Gostei porque com a ayahuasca era em grupos pequenos, era todo mundo igual, mas o curandeiro tinha uma diferença apenas porque ele tinha mais conhecimento. E era menos rigoroso, tinha mais intimidade, o curandeiro brinca com você, você pode deitar, ficar sentado, fica mais à vontade. E eu gostei desse negócio do curandeiro ficar lá de olho em todo mundo, uma hora vem, assopra você... E achei o trabalho menos acelerado. Não é aquele monte de maracá, um hino atrás do outro. Daí você até vê como é nosso trabalho, né? A gente toca um hino, daí fica em silêncio, depois vem outro.

Conta que iniciou o trabalho a partir da autorização dada por um padrinho da igreja do Santo Daime vindo do Acre, realizando rituais com uma ou duas pessoas. Afirma ter se sentido muito influenciado pela história do fundador da doutrina do Santo Daime, o mestre Raimundo Irineu Serra, que era curandeiro e utilizava o Santo Daime também em trabalhos de cura de doentes e de pessoas necessitadas. Assim, o que influenciou e legitimou este uso foram as referências e relações de Walter com padrinhos do Santo Daime e a origem “curandeiril” do fundador deste grupo. A partir de seu envolvimento com a Organização do Auxílio Fraternal (OAF) e da parceria com Walter Varanda, passaram a pensar em trabalhos para a população com que trabalhavam. Depois dessa permissão, começou, por volta de 1993, a realizar poucos trabalhos, timidamente, como experimentos.

21 Walter chama, aqui, de ayahuasca não o chá, mas o tipo de trabalho desenvolvido por curandeiros da Amazônia peruana.

Vemos que o desenvolvimento do trabalho de daime em um ritual diferente e associado às outras terapêuticas se deu a partir de sua insatisfação com os rituais das igrejas do Santo Daime.

Todos os que iniciaram o trabalho eram fardados²² no Santo Daime, vertente do Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra (CEFLURIS), a que mais se expandiu para as diversas regiões do Brasil e do mundo.

Neste começo, o ritual era bem parecido com os realizados em igrejas do Santo Daime da linha do Padrinho Sebastião, e todos se esforçavam ao máximo para que tudo estivesse presente: a farda (uniforme dos participantes vinculados à doutrina), os hinários (pequenos livros contendo os hinos a serem cantados), a Cruz de Caravaca (cruz com dois braços horizontais, usado na doutrina do Santo Daime desde seu fundador), as velas e, obviamente, o chá do Santo Daime.²³ Walter conta: *“a gente começou a fazer o trabalho no formato da igreja, acho que porque era algo que dava segurança pra gente. A gente ficava tudo cheio de medo do que poderia acontecer com as pessoas durante o trabalho caso mudasse o ritual”*.

O ritual, e principalmente o ritual conhecido por eles, ao qual estavam acostumados, é visto como algo que pode dar segurança e evitar as possíveis ocorrências negativas ligadas ao ritual com o daime. O medo era, principalmente, relacionado a surtos ou perda de controle da organização do ritual. No entanto, conta que, mesmo seguindo o ritual, as ocorrências eram muitas e constantes, e que, com o passar do tempo, diversas mudanças foram sendo efetuadas para adaptar o trabalho à recuperação das pessoas em situação de rua, muitas a partir do que Walter ia vivenciando, conforme vemos no relato acima.

22 *Fardado* é o nome que se dá àquele que passa a integrar, oficialmente, a doutrina religiosa.

23 Ver MacRae (1992), para uma ótima descrição da doutrina do Santo Daime, suas origens, símbolos e significado dos elementos que a constituem.

Continuou a cantar os hinos de daime, mas não necessariamente na ordem em que são cantadas oficialmente.

Em relatório da Unidade de Resgate de 1999, lê-se que a Unidade realizava “[...] trabalhos de cura destinados a dependentes químicos, pessoas com dificuldade de relacionamento social e pessoas com distúrbios psicológicos provenientes da população que vive nas ruas”.²⁴ Diversas modificações em relação aos rituais do Santo Daime podem ser percebidas nos trabalhos que foram desenvolvendo, e estes foram também abrangendo não apenas pessoas em situação de rua, mas familiares, amigos, conhecidos ou outros que se interessavam. Podem-se observar muitas características do que foi relatado por Walter, sobre a influência dos rituais peruanos em seus próprios trabalhos, como o clima mais relaxado, intimista, pequenas brincadeiras, além de Walter se colocar na postura de cuidar, do seu modo, daqueles que estavam na sessão. Os rituais do Santo Daime a que eram ligados, pertencentes ao CEFLURIS, são estruturados com uma mesa com formato de estrela, ao centro, com imagens de santos, homens de um lado e mulheres do outro e os hinos são cantados em ordens estabelecidas. O trabalho desenvolvido por eles vai rompendo com estas características aos poucos e se aproximando das sessões dos vegetelistas que iam conhecendo. Walter conta que houve momentos em que soprava tabaco nos participantes, da mesma forma que os curandeiros de lá.

Estas modificações surgiram a partir, também, de problemas e de experiências negativas durante os trabalhos. A partir de 1993, conforme eram realizados os trabalhos, havia esta intensa troca de experiências e aprendizado de técnicas com curandeiros, mestiços ou índios de diversas partes do Brasil e

24 Unidade de Resgate Flor das Águas Padrinho Sebastião. Relatório de atividades de 1999.

América Latina. Walter fez diversas viagens para conhecer os trabalhos de cura realizados por curandeiros, xamãs e pajés com diferentes povos, nos quais passava pelos tratamentos e aprendia a ministrá-los. Foi para o Acre, em 1995, com outros integrantes do grupo, nas comunidades do Santo Daime em Rio Branco e no Céu do Mapiá, em Pauini, sul do estado do Amazonas. No ano seguinte, foi ao Congresso comentado acima, onde conheceu Jacques Mabit, diretor do Centro Takiwasi, um dos primeiros a utilizar a medicina tradicional peruana em interface com a medicina ocidental para tratamento de dependência de drogas. Teve um período de estadia, em 1997, com os índios Xucurus, em Pernambuco, que usam a Jurema em seus rituais. Foi ao Peru para diferentes centros terapêuticos em Pucallpa, Iquitos e Tarapoto. Em 1998, fez dieta com um curandeiro chamado Francisco Monte, no Peru. Na mesma época, acompanhou outro curandeiro, chamado Eduardo Chivelli.

Além destes, nesta época, aprendeu com Don Pablo Amaringo e Don Solon, conhecido como mestre curandeiro de todos os outros. Em 1999, fez dieta com José Campos, curandeiro em Pucallpa, no Peru. Fez uma viagem ao México, onde conheceu os índios Huicholes, que utilizam o cacto alucinógeno Peiote em seus rituais. Da mesma forma, durante este período o grupo recebeu a visita de diversos curandeiros, que iam conhecer o Glicério e a Associação e que realizavam, também, trabalhos com ayahuasca para os pacientes do grupo. Com estas mudanças, o ritual com Santo Daime passou a ser o elemento mais importante dentre diversas terapêuticas de tradição indígena, com práticas corporais e ingestão de outras plantas medicinais, com grande influência dos trabalhos de vegetelistas peruanos.²⁵

25 Para mais informações sobre vegetalismo peruano, ver Moure (2005) ou Luna (2004).

Ao mesmo tempo em que o trabalho foi adquirindo estas similitudes, Luís conta que essas terapêuticas sofreram modificações de acordo com especificidades locais diferentes entre Brasil e os outros países ou regiões (pouca disponibilidade de plantas amazônicas e outros materiais, por exemplo), além da forma como os dirigentes entenderam ser importantes para melhor recuperar as pessoas em situação de rua.

Algo que ilustra bem esta influência é o lugar do canto no ritual e a forma como ele é compreendido. Enquanto no Daime os hinos são cantados seguindo a ordem em que foram recebidos pelo daimista²⁶ ou em ordem preestabelecida (como trabalhos de cura ou São Miguel, em que uma ordem é montada a partir da organização de hinos de diversos daimistas diferentes), no trabalho realizado por Walter e Luís, os hinos são cantados de forma organizada por eles, e que têm a ver com as intenções deles e com as pessoas que estão no trabalho. A palavra é entendida como forma de chegar a afetar o outro, alterando sua “viagem”, a experiência que terá no trabalho. Vejamos a partir do relato de Walter a forma como se compreendem os elementos sonoros do trabalho, a partir do exemplo que ele dá em relação aos dois participantes, Paulinho e Rogério, acompanhados nesta dissertação:

Conforme eu ia aprendendo nesses trabalhos de ayahuasca, ia vendo que dava pra colocar hinos para pessoas específicas. Algumas palavras despertam a pessoa pra uma viagem dela... Com o Paulinho, por exemplo, se você canta um hino que fala de casa, pronto! Ele já vai entrar em um monte de coisas dele, questões e vai embora no seu trabalho.... Com o Rogério, com aquele jeito dele valente, forte, se você canta hino dos heróis dele ele já se modifica, se

26 No Santo Daime se tem a concepção de que os hinos não são criados, escritos ou compostos pelo seu autor, mas que foram enviados do astral e recebidos pelo participante da doutrina, que o apresenta, então, para a comunidade.

infla... Daí, se quiser levar eles de novo pro imponderável, pro caos, que precisa um pouco pra mexer com o caminho da viagem deles, eu fazia aqueles assobios longos.. Esses outros sons que no daime são até proibidos. Assobiar, por exemplo: assobiar no daime não pode, imagina? Não pode porque você não sabe o que está chamando, que tipo de entidade. Mas ali no nosso trabalho não, tinha uma função. O maracá também tinha outra função. No daime aqueles maracás ficam tocando o tempo todo, chac-chac, chac-chac.... No nosso trabalho não, ele servia pra chamar a atenção, despertar a pessoa quando ela tá começando a sentir aquela doença, se sentir mal.

As pessoas que seriam referência para Walter pensar e efetuar as mudanças no trabalho não estão ligadas à área médica ou à biomedicina ocidental. Inicialmente “pede benção”²⁷ ao dirigente máximo da doutrina e, conforme, via necessidade de mudanças no trabalho, frente aos problemas que enfrentava, foi aprender com outros curandeiros ou índios, praticantes de medicinas tradicionais de outros povos.

Walter conta que foi aprendendo com este intercâmbio de experiências em diferentes lugares, mas que, ao mesmo tempo, a partir destes contatos, ganhou confiança para realizar as modificações de acordo com o que vivia na experiência que tinham.

Estas modificações e o novo formato do trabalho não eram algo de comum acordo entre os participantes. Walter Varranda afastou-se do grupo, da mesma forma que os outros, ficando apenas Luís e Walter. Além deles, havia os “de rua” que participavam e alguns amigos ou pessoas com a vida estruturada, que também gostavam de participar dos trabalhos. Quem ia fazendo as mudanças e estava sempre no comando dos trabalhos era Walter. Luís auxiliava-o organizando tudo, sendo um tipo de assistente. Em uma de nossas conversas, este se

²⁷ Forma popular de dizer que pediu apoio, proteção, ao padrinho, mais experiente e num nível hierárquico maior.

definiu como Sancho Pança, fazendo referência à história de Dom Quixote: *“Ah, eu já tava de saco cheio das igrejas, mas na verdade eu era tipo um Sancho Pança. Esse daí (Walter) ia na frente fazendo um monte de loucura... Bicho, daí eu ia atrás, tentando organizar pra ele!”*.

Com este movimento, percebemos que o trabalho realizado por eles ia deixando, aos poucos, um caráter mais institucional ligado à doutrina do Santo Daime, com ritual mais rígido e bem definido, para um com maior influência da cultura mestiça em que a ayahuasca encontra-se inserida no Peru. O ritual e sua organização passaram a ser mais moldáveis, mas passaram, também, a ter um caráter mais pessoal, ligado à figura de Walter.

A maioria destas modificações não acontecia de forma planejada, mas sim a partir dos acontecimentos dentro dos rituais. Eram formas de se manejar situações inesperadas e reorganizar os grupos, que iam saindo da organização prevista, conforme cada um ia vivendo a sua “onda” do daime durante o ritual. Walter fala que foram importantes no desenvolvimento do ritual e das práticas terapêuticas, os improvisos, as ações criativas frente aos acontecimentos que saíam do programado, improvisos frente ao imponderável.

Ele relata uma vez em que realizavam um trabalho no sítio, no escuro, e estavam todos muito “pegados”.²⁸ Walter estava com um monte de folhas, chacoalhando como um instrumento no ritual e pegou fogo ao se aproximar da vela. Ao ver o que havia acontecido, se surpreendeu, mas para não abalar o ritual levantou aquilo como uma tocha e começou a cantar. Todos ficaram espantados com aquilo e se juntaram a ele cantando.

28 Forma que o grupo se refere ao efeito do chá. Quando uma pessoa está “muito pegada”, fica, às vezes, confusa, não conseguindo fazer as coisas de forma organizada.

Walter conta:

Muito do que acontecia era lidar com o imprevisto. A gente fazia uso da nossa criatividade e principalmente da nossa intuição. [...] O incrível é que todo mundo ficava impressionado, acho que isso colaborava pra que me vissem como um bom curador”.

Walter comenta de outra ocasião, em que estava realizando trabalho de daime, no sítio, com cerca de dez pessoas em situação de rua. Em dado o momento, um deles começou a dizer que estava ficando mal, que estava sendo dominado por outros seres. Walter diz que percebeu que ele estava saindo de si, entrando em surto, e resolveu fazer uso de uma técnica inusitada: pediu para o rapaz tirar toda a roupa e entrar no lago, frio, no escuro, e se cobrir de lama. Conta que viu que seria importante que ele ficasse ligado a suas sensações corporais para continuar em contato com todos. Conta que ficou bastante tempo com ele e que, aos poucos, foi voltando ao normal.

Vemos que, falando sobre estes acontecimentos sempre “imponderáveis”, Walter traz, para a experiência com o Santo Daime, um elemento muito próximo à noção de “evento” de Vargas (2006). Nas duas concepções se compartilha a noção de efeito da substância com ênfase em seu aspecto imprevisível, em que a pessoa que a ingere é sujeito não da ação de algo de forma definida e controlada, mas, sim, de um acontecimento. Além disso, traz este elemento como algo que teve uma grande influência nas mudanças rituais e também sobre as relações. Ganha o respeito e a admiração dos outros participantes e, veremos, na história de Paulinho, por exemplo, que essas suas “performances” durante o ritual, lidando com os imprevistos, legitima seu lugar de curador.

Quando participava do ritual, pude ir entendendo um pouco do por que desta admiração. Os efeitos do chá são muito

variados e, em alguns momentos, a pessoa está bem, mas em outros se sente muito debilitada, ou enjoada, passando mal. No entanto, Walter sempre se mantém firme, organizando o trabalho, ficando como uma referência para os outros.

O trabalho, de acordo com Luís, tem como objetivo a recuperação das pessoas em situação de rua. Segundo ele, estar na rua não é um problema em si, mas estar nesta situação mostra que a pessoa está desorganizada. Para ele, o daime mostra para a pessoa como encarar a vida de outra forma, mas apenas “àqueles que querem. Cada um tem seu tempo, isso a gente tem que respeitar”.

As noções de doença e cura para os realizadores não estão diretamente relacionadas a comportamentos ou situações vividas pelos participantes, como se drogar ou dormir na rua, que seriam características que apenas mostrariam o quanto a pessoa estava “perdida”, ou “desestruturada”. A partir da próxima fala, vemos que as diversas técnicas, inseridas nas relações que vão acontecendo, dão um contorno a uma cura enquanto processo. Estão ligadas a uma noção de cura enquanto movimento em que as características “mais próprias” da pessoa vão aparecendo através da retirada de uma “casca”:

Então é isso, a gente cuidava das pessoas. E pra cuidar, tem que sentir algo por elas... Acho que o daime é só um detalhe, algo que muda nossa sensibilidade, libera as barreiras, mas o principal acho que tá na relação... Você cria uma intimidade com a pessoa que ela começa a se ver a si mesmo. É tipo com os trabalhos, com o daime, as conversas, tudo isso ia cultivando na pessoa alguma coisa que brotava, que eram eles mesmos. Ajudar o cara a colocar uma mangueirinha no cu é algo que faz o cara ter uma intimidade com a gente, não tem como! (ri, fazendo referência às lavagens intestinais) Conforme você vai trabalhando as pessoas, você vai vendo que tem alguém atrás daquela casca. E alguns estão cobertos por uma carapaça, e ela

mesma tá lá no fundo, escondida. Daí os trabalhos vão deixando ela aparecer, vir à tona.

Como vamos percebendo, é por meio da relação com as pessoas e da experiência vivida pelo indivíduo que a ele, “ele mesmo” vai podendo surgir para si e para os outros. Tirar as “cascas” através das limpezas e do daime, é que possibilitará o surgimento da pessoa. Além disso, aquilo que é vivido pelo participante na viagem também colaborará para isso, e, também, será objeto de preocupação e ação do cuidador.

Walter diz que considera elemento importante, neste processo de tratamento e recuperação com daime, os elementos simbólicos e as relações que se estabelecem com os pacientes. “*É como um teatro, só que ele é real ao mesmo tempo*”, diz. Compara a um teatro vivido durante o ritual, mas esse teatro acaba por ter efeito sobre a “viagem” dos que participam dele. Há ingestão de diversas plantas e substâncias, mas nesta fala de Walter percebemos que é, a substância, um elemento em meio a diversos outros que compõem este “teatro”. Isso nos mostra o daime não como algo que tem um efeito constante e definido, ligado, estritamente, ao efeito farmacológico da substância em si sobre um corpo, mas um efeito que tem variações, sendo afetado e modulado pelo ambiente no relacionamento com as pessoas presentes.

Da Igreja ao tratamento com plantas

No início e em seus primeiros anos, o trabalho da Unidade de Resgate foi acontecendo em relação próxima com a Associação Minha Rua Minha Casa (AMRMC), serviço no Glicério ligado à OAF, uma das mais antigas instituições voltadas a cui-

dar das pessoas em situação de rua.²⁹ Não havia ligação formal a esta instituição. Quer dizer, nunca foi um projeto oficial da entidade, estando ligado ao serviço por meio das pessoas que trabalhavam lá. Walter Varanda e Luís, dois dos que faziam o trabalho da Unidade funcionar eram, respectivamente, coordenador e educador nessa instituição. Apesar de não ser um trabalho oficial, muitos dos funcionários de lá sabiam que era realizado, e se falava abertamente sobre ele. Era pelo contato cotidiano com as pessoas que frequentavam a instituição que se organizavam as idas ao sítio para os tratamentos. De acordo com Luís, o convite era para o tratamento de recuperação, mas, também, apenas para passar o fim de semana no sítio, já que o uso do Santo Daime é considerado só um elemento do processo, ainda que seja, muitas vezes, visto como o mais importante. Nesta época, os trabalhos eram rotineiros e com bastante, e variada, participação. Houve épocas em que Luís chegava a ficar boa parte de seus dias da semana no sítio, acompanhando as dietas feitas pelos que estavam em tratamento e aplicando as outras técnicas neles. Enquanto isso, continuava recebendo como educador pela AMRMC.

Neste molde inicial, sem as outras práticas que vieram posteriormente, os organizadores contam que as dificuldades e os imprevistos eram muitos. Alguns participantes passavam por experiências negativas, tendo visões aterrorizantes quando sob o efeito do chá, ao mesmo tempo em que outros não sentiam absolutamente nada. Em conversas ao conviver com eles, eram constantes os relatos destes imprevistos e histórias de como lidavam com o que acontecia. Em alguns rituais, algumas pessoas gritavam ou riam ininterruptamente, durante as aproximadamente cinco horas de trabalho.

29 A história da associação foi relatada em detalhes por De Lucca (2007).

Luís relata o que considerou uma das situações mais difíceis de manejar: em um dos trabalhos, um dos participantes, durante o ritual, começou a achar que todos ali estavam tramando contra ele e que iriam jogar gasolina nele e queimá-lo. Então, embrenhou-se no mato e foi até a estrada de terra, caminhando a passos rápidos. Luís e outro ajudante foram atrás dele, tentando convencê-lo a voltar, o que só conseguiram quilômetros adiante, já, praticamente, na rodovia Régis Bittencourt, cerca de 12 quilômetros do sítio. Muito “pegados”, pois todos os participantes tomam daime juntos, foi difícil ir atrás dele, um dirigindo o carro na estrada escura, enquanto o outro tentava convencê-lo de que não havia trama alguma e que deveria voltar.

A partir das viagens feitas, muitas delas acompanhado por outros integrantes do grupo à época, e do contato com trabalhos realizados em outros países, principalmente no Peru, Walter passou a utilizar outros elementos como forma de complementar o tratamento e preparar as pessoas para a participação no ritual com o chá. Os principais elementos incorporados foram: caminhadas, banhos de cachoeira, saunas improvisadas com lonas ao sol, banho de lama, rituais de purga com Yawar Panga, dietas de isolamento no sítio, de uma semana, lavagens intestinais com chás, por meio de enemas (líquido inserido por via anal) ou laxante composto de água de coco e leite de magnésia. No entanto, vi algumas práticas diferentes aplicadas apenas em um ou outro participante, como um trabalho que consistia na aplicação de batidas de folha de espada de São Jorge no corpo da pessoa nua. Ou o caso relatado por Rogério, de que seu trabalho ritual era carregar uma tora, dois casos que veremos mais à frente.

Com a inclusão destas terapêuticas, para que a pessoa se preparasse para o ritual, era condição a realização de algumas destas práticas, com uma ordem pré-determinada das atividades terapêuticas. Iniciava-se o trabalho com uma caminhada

e as limpezas estomacais e intestinais. Depois, quando o trabalho passou a receber menos pessoas, pois seus realizadores já não estavam mais trabalhando na AMRMC, essa ordem sequencial nas terapêuticas já não era tão rígida, variando de acordo com cada pessoa que se aproximava do grupo. Alguns tomavam a Yawar Panga uma vez e já participavam do ritual, enquanto outros a tomavam muitas vezes até se sentirem preparados e serem autorizados pelos dirigentes.

Assim, de acordo com cada um, era estipulado algo que se assemelhava a um projeto terapêutico, a partir de uma ordem como referência: de acordo com as primeiras conversas com a pessoa, os dirigentes, sob o comando de Walter, decidiam o percurso que teria que fazer, via diversas práticas, até participar do ritual com daime.

Segundo os dirigentes, todas as práticas estavam ligadas a uma limpeza e a uma mudança na percepção do próprio corpo. Algumas pessoas não chegavam a participar do ritual com daime, repetindo diversas vezes as tomas de Yawar Panga e as lavagens, ou apenas participando das caminhadas e de fins de semana no sítio. Conforme se ouve os relatos e o que se fala dos trabalhos, se vê que esta sujeira não se define apenas como impureza material ou falta de higiene, com possíveis agentes patogênicos. Aliás, as instalações no sítio são bem simples, sem grandes preocupações higiênicas. Afinal de contas, que sujeira tentavam limpar aqui? De que forma? Como as pessoas ficam sujas?

A aproximação das contribuições de Mary Douglas (1991) sobre perigo, pureza e rituais de purificação pode nos ajudar a entender estes processos. A antropóloga falou dos rituais de limpeza e da noção de sujeira dos diferentes povos como algo que diz sobre a sociedade e seus limites, ligada à noção de ordem e desordem. Algo é sujo quando está fora de lugar: um sapato não é algo sujo ou nojento quando está na soleira da porta, mas é considerado sujo se estiver em cima da mesa da

cozinha, por exemplo. Quando algo está fora de lugar ou não tem classificação definida, é ameaçador para a comunidade. De acordo com a mesma autora (DOUGLAS; WILDAVSKY, 1982), a seleção do que é perigoso para uma sociedade é um processo social que não tem somente relação com o perigo real, mas com que seja identificado, culturalmente, como importante de se controlar. Este entendimento da poluição como algo que está fora do lugar, deslocado, ou que não tem classificação definida, aproxima-se dos rituais de limpeza do grupo. No entanto, a sujeira não está ligada a preceitos morais definidos, variando de acordo com o indivíduo. Veremos de que forma os dois participantes relatados usaram os rituais de limpeza.

Walter contou que se sujar tem a ver com viver no mundo: *“Todo mundo se suja. Comer, se relacionar com as pessoas, trabalhar, ouvir algo que fica atravessado... Tudo suja. Claro que depende de como você vive, você se suja menos. Essas sujeiras vão te fazendo mal, vão te modificando...”*. Logo, esta sujeira tem a ver com as coisas que se faz e o modo como as coisas são feitas e acontecem com as pessoas.

De acordo com Luís, *“essa limpeza é de todo ser da pessoa. Não só da sujeira do corpo.”* Já Walter explica que foi preciso inserir essas práticas para que a mudança de percepção trazida pelo daime não fosse tão “impactante” (sic). Conta que *“muitos deles vão se acostumando a ficar sujo na rua, com a mesma roupa... Nem percebem o próprio mau cheiro, já percebeu?”* Ele considera viver na rua algo negativo, e quem está na rua e constantemente sujo apresenta uma diferença na percepção de si e do mundo, e isso será cuidado pelas terapêuticas adquiridas nesta circulação pelas medicinas tradicionais de outras culturas.

Assim, percebe-se que, na concepção deles, a sujeira está relacionada ao modo como a pessoa experimenta o mundo e a

si mesmo, no que é vivido pelo indivíduo. Com as sujeiras que vai carregando, vai ficando com uma percepção mais restrita do mundo. É interessante percebermos isso, pois, apesar dessas terapêuticas não fazerem uso de ingestão de plantas, o foco do trabalho recai, também, sobre um ganho de consciência sobre algo, mudança na forma de percepção.

Luís contou como era perceptível, nesta época, a diferença que esse novo conjunto de estratégias passou a fazer nos rituais com daime. Nestes primeiros momentos, acabavam participando do mesmo ritual pessoas que haviam passado por algum dos processos de limpeza e outras que apenas tomavam o daime. Os que tinham feito a dieta ou alguma das limpezas ficavam mais tranquilos durante o ritual, podendo aproveitar melhor a experiência, enquanto os que apenas tomavam o daime sem nenhuma preparação ficavam mais perturbados, e muitos não conseguiam participar do ritual.

As terapêuticas utilizadas

Estas diversas práticas terapêuticas têm uma grande importância no desenvolvimento do trabalho, e passo aqui a descrevê-las. Como foi dito, os procedimentos não mantinham uma ordem estável, no entanto, irei tentar descrevê-los a partir da ordem em que, mais comumente, aconteciam.

A caminhada

A etapa inicial de todo o processo de recuperação deve, segundo os dirigentes, vir de um movimento próprio da pessoa em situação de rua, e eles podem apenas ajudá-lo. Isso se concretiza na primeira etapa do tratamento, que é a caminhada até o sítio, passando por uma cachoeira no caminho. Em muitos

casos, este era o primeiro momento do tratamento, e em outros, acontecia após a purga com Yawar Panga. Em uma sexta a tarde ou sábado, bem cedinho, partindo do centro, o grupo, acompanhado por Luís, ia de ônibus com algumas baldeações até a rodovia Régis Bittencourt, onde desciam alguns quilômetros antes da entrada para São Lourenço da Serra. A partir daí são 12 quilômetros até o sítio, feitos a pé, na velocidade do grupo. Neste momento, Luís também ia averiguando se alguém estava bêbado, portando álcool ou algum outro tipo de droga. A explicação de Luís a essa regra é que a ida ao sítio “é um momento para estar cada um consigo, fora da rotina”. Dessa forma, somente o cigarro de tabaco era a droga permitida ali. Segundo ele, alguns acabavam levando alguma coisa, como pinga ou maconha, e eram obrigados a voltar para São Paulo. Todos que tinham de voltar reclamavam um pouco, mas obedeciam, e alguns acabavam participando novamente em uma próxima ida.

O uso de drogas é criticado pelos integrantes do grupo em conversas informais, mas Luís diz:

[...] não fico falando para que parem de usar, isso é de cada um ir percebendo. Só digo que aqui (no sítio) é para ser um momento diferente. Que é pra gente ver quanto tempo a gente consegue ficar sem nada, nada, só cada um consigo mesmo. Ficar sem nada, sem bebida, sem droga, sem radinho, televisão... Sem barulho de carro, de motor... Nada.

O álcool e as drogas entram em um conjunto de “distrações da cidade”. Luís diz que essa saída da cidade ajuda as pessoas a quebrarem a rotina e pensarem na vida.

De acordo com Luís, além de o sentido de estimular uma postura ativa do indivíduo, esta prática da caminhada, da mesma forma que outras que serão descritas a seguir, visa a melhorar a percepção que o sujeito tem do próprio corpo e do mundo. Segundo os organizadores do trabalho, muitos que estão na

rua se acostumam a ficar sujos, acabam não sentindo odores e outras sensações corporais. Para eles, esta outra forma de lidar com a sujeira, os odores e com os cuidados com o próprio corpo estão relacionados a não se cuidar em diversos pontos da própria vida. Uma forma de estimular as sensações corporais na caminhada é entrar na cachoeira que fica no meio do caminho para o sítio. Ao chegar lá, Luís convoca todos a entrarem na água sem roupa ou de cueca. Alguns ficam embaraçados, mas acabam entrando na água. Depois de descansar um pouco e se banharem, todos retomam a caminhada.

Quadro 1 – Descrição das diferentes terapêuticas

Terapêuticas	Forma que é realizada	Objetivo
Caminhada	Caminhada de 12 Km até o sítio, passando por uma cachoeira para banho nu.	Estímulo da postura ativa, autopercepção; aproximação com os dirigentes.
Yawar Panga	Ingestão de suco da planta Yawar Panga e de 10 litros de água que são vomitados imediatamente.	Limpeza do estômago e da parte superior do indivíduo; mudança de padrões corporais.
Limpezas Intestinais	Uso de enemas com chás, café e sal grosso; ingestão de laxante com água de coco.	Limpeza do intestino e parte inferior; mudança de padrões corporais.
Dieta	Retiro com isolamento em casa na mata, apenas com ingestão de arroz integral e aveia sem temperos.	Desintoxicação, “ficar consigo mesmo”, aumento da sensibilidade.
Sauna	Sauna improvisada com lona ao sol.	Aumento da autopercepção, estímulo sensorial
Banho de Lama	Nus, os participantes cobrem o corpo com lama de um lago e secam ao sol.	Estímulo sensorial e aumento da autopercepção.
Outras	Raspagem dos pelos, noite na mata, realização de algum trabalho.	Desenvolvidas de acordo com o que o dirigente percebe do participante.

Fonte: Elaborado pelo autor.

As limpezas ou purgas

Como dito, as diversas técnicas têm como objetivo estimular a percepção da pessoa, limpá-la, mas, ao mesmo tempo, têm a função de prepará-la para a experiência com o Santo Daime. Uma das principais formas de preparar as pessoas para a participação no ritual com daime é a limpeza corporal. Ela se dá de algumas formas: a limpeza estomacal, com o uso da Yawar Panga, para provocar vômitos; a limpeza intestinal que pode ser feita com o uso de laxante ou enema.

O uso de Yawar Panga ocorre, também, de forma ritual. A planta é de origem amazônica e foi trazida por Walter a partir do contato que teve com curandeiros vegetalista peruanos. Nesta cultura, é uma das diversas plantas usadas para realizar a purga por meio de vômitos. Dentre elas está o tabaco, que também é tomado. Para realizar a purga, é extraído um suco das folhas maceradas da planta. São reunidas em uma roda, as pessoas que vão tomar a planta. Cada um toma menos de meio copo do suco e tem em sua frente de seis a oito litros de água. Depois que todos tomam, Walter começa a tocar um maracá (tipo de chocalho) e fazer diversos sons similares aos sons de vômito. Aos poucos cada um vai tomando uma grande quantidade de água (entre seis e dez litros) e vomitando tudo. Alguns vomitam apenas água, outros vomitam líquidos de outras cores, como amarelo ou mais esbranquiçado. Para Luís, aqueles que estão mais “sujos”, por conta de um uso abusivo e contínuo de drogas ou álcool, vomitam estes líquidos de outra cor, como parte do processo de limpeza. Além disso, segundo ele, estes sofrem mais, por limpar mais impurezas. Em um dos rituais de que participei, uma das pessoas que também tomavam a planta era um usuário intenso de crack e vomitou um líquido amarelado. O paciente relacionou este fato com o seu uso intenso de crack, ficando surpreso ao ver seu vômito sain-

do diferente do de outras pessoas ali. Infelizmente, este usuário acabou sendo preso e não foi possível entrevistá-lo ou conversar mais sobre sua experiência. Vemos, aqui, no entanto, que o uso de drogas é visto como algo negativo, deixando o corpo do indivíduo sujo de forma bem concreta.

De acordo com Luís, quando eles iniciaram o trabalho, muitas pessoas acabavam não tomando o daime, mas queriam tomar a Yawar Panga diversas vezes. Alguns recorriam à toma da planta quando voltavam a fazer uso abusivo de álcool ou crack, não sentindo-se, no entanto, preparados para tomar o chá do Santo Daime. É importante perceber, aqui, como, mesmo apenas nesta primeira etapa, que traz efeitos corporais e não mudança na experiência de mundo, algumas pessoas veem sentido no processo e recorrem a ele após voltar ao uso de alguma droga.

Normalmente, o próximo passo no trabalho de recuperação é a limpeza intestinal, que pode ser por meio de laxante ou enema.

O tipo de laxante utilizado por eles é uma mistura de leite de magnésia e água de coco. Essa prática se dá no sítio ou na casa dos dois dirigentes, em um clima de conversa informal. Depois que todos tomam a mistura, ficam conversando sobre diversos assuntos, e cada um vai ao banheiro no seu momento.

A outra forma de limpeza intestinal é o enema. Esta também é uma prática advinda da cultura vegetariana peruana. Usando um material formado por uma mangueira e um clister, os dirigentes instruem aquele que passará pelo processo e ele mesmo se auto administra no banheiro. São diversas infusões que são introduzidas por via anal, algumas para limpar e outras para estimular. A primeira delas costuma ser de carqueja. Luís fala que carqueja é bom para o fígado e que vai limpando impureza grudada “desde o leite que você mamou na sua mãe”.

São utilizados dois litros do chá, que são introduzidos e quando saem, também pelo ânus, carregam consigo tudo o que se encontra dentro do intestino.

Depois disso, em dias subsequentes podem ser utilizados enemas com mistura de água com sal grosso ou café, para estimular.

A dieta

Uma das práticas terapêuticas de maior importância para os dirigentes é a dieta. Esta prática é, também, advinda da cultura vegetariana peruana, assim como também integra a cultura de diversas etnias indígenas do noroeste amazônico, como os Huni kuin, Yawanawa ou os Ashaninka. (MOURE, 2005) No trabalho da Unidade de Resgate, ela é realizada no sítio, em um período mínimo de sete dias, podendo se estender por mais tempo, dependendo do caso. A dieta caracteriza-se por um processo de isolamento no sítio, com uma alimentação restrita a arroz integral, aveia e, por vezes, algum chá. A comida é sem nenhum tipo de tempero, e, além disso, não se deve usar nenhum tipo de perfume ou desodorante, nem mesmo um sabonete que tenha perfume, por exemplo. A pessoa fica alojada em uma das pequenas casas localizadas no meio da mata do sítio, e um daqueles que cuidam do trabalho vai até a casa, algumas vezes ao dia, levar a alimentação para o participante da dieta. Em muitos casos, a dieta termina com um ritual de daimê realizado em grupo.

Esta dieta tem como objetivo, segundo Luís, a “limpeza do corpo, a eliminação das toxinas que a gente vai carregando no cotidiano”. A partir dos comentários de Luiz e Walter, coordenadores dos trabalhos, e de Rogério, que tem, atualmente, ajudado na realização de alguns trabalhos, percebe-se, também, que o foco da dieta de isolamento está para além da de-

sintoxicação do participante, na experiência que a pessoa terá durante este período isolado.

O impedimento do contato com outras pessoas, com a cidade, com os sabores e odores conhecidos e cotidianos está ligado com a experiência que a pessoa deve ter de ficar consigo mesma, afastada das coisas que distraem e em contato com as questões da própria vida.

Moure (2005) fala da condição de precariedade que as terapêuticas de tradição indígena peruana levam a pessoa a viver. Uma diferença existente entre o trabalho estudado por este autor e o da Unidade de Resgate Padrinho Sebastião é que, no primeiro, se tem a ingestão diária da infusão de uma planta dentre a grande variedade utilizada pelos curandeiros, algo que não acontece no trabalho estudado aqui. No trabalho estudado pelo autor, a ingestão de infusões diárias tem o intuito de que o paciente entre em contato com o espírito da planta, entendendo-a, como alteridade. Já no trabalho da Unidade de Resgate, não havendo a ingestão de plantas, o foco da prática recai sobre o retiro, isolamento e limpeza de toxinas do corpo.

No Peru, a ingestão desta infusão estaria relacionada ao contato com o espírito da planta, que acompanharia o paciente durante seu isolamento, potencializando seus sonhos e o que vive durante o período da dieta. O sonho vai servir como caminho para que o indivíduo possa entender a si mesmo e a suas questões, pois a planta irá estar presente neles. O que ele vai chamar de “a planta sonha”. (MOURE, 2005) Percebe-se, assim, que nos dois trabalhos se tem uma ênfase na experiência do participante, porém de forma um pouco diferente. De acordo com os organizadores do trabalho aqui estudado, na verdade, estas mudanças se dão pelas diferenças no clima e na dificuldade em se encontrar as plantas de lá por aqui.

Não é apenas o período da dieta o importante nesta terapêutica, mas também o período pós-dieta. De acordo com Luís, a dieta propicia “uma limpeza em todo o ser da pessoa”. Depois dela, o indivíduo ganha maior sensibilidade, percebendo melhor a si mesmo e as coisas à sua volta. Ao mesmo tempo em que isso melhora a percepção de seus problemas e do que vive, por outro lado, deixa-o mais fragilizado, podendo, mais facilmente, se deixar levar por acontecimentos ou ter recaídas no uso de drogas, por exemplo.

Por isso, há uma grande ênfase de Luís na orientação da pós-dieta, para que a pessoa se coloque de forma menos exposta aos acontecimentos (ficando, por exemplo, menos na rua ou com os outros moradores no “mocó”) e que cuide da alimentação, evitando comer coisas fortes, pesadas ou com tempero forte. Nos relatos dos pacientes, iremos acompanhar como Rogério relacionava, a essa sensibilidade e ao fato de estar vivendo na rua, as suas constantes recaídas no início do seu tratamento com o grupo.

Um dos que passaram pelo tratamento durante o trabalho de campo, comparou esta experiência à de uma internação para desintoxicação em leito hospitalar, pela qual já havia passado anos antes. Disse que

[...] é muito parecido com a internação no hospital lá em Taipas (hospital no qual ficou), mas só que tudo aqui é mais bonito, e você não sai pra casa com um monte de remédios que te deixam grogue.

É interessante esta comparação, pois, de certo modo, os dois tipos de “internação” compartilham algumas características, como o não uso de drogas e a retirada do usuário de seu cotidiano. No entanto, na dieta realizada pelo grupo, ninguém impede a saída do dietante de lá caso queira sair, dependendo mais de seu comprometimento em permanecer ali o tempo

combinado. Luís conta que já houve casos em que o participante que havia ido ao sítio para a dieta chegou a ir embora a pé de lá.

A sauna

Outra técnica utilizada para melhorar a percepção corporal daqueles que passam pelo tratamento é a sauna ao sol. De acordo com Luís:

[...] a ideia é a mesma de uma sauna seca, onde a pessoa fica algum tempo dentro dela no calor forte, e depois sai e entra no lago, na água fria.

Só que, na Unidade de Resgate, isso é feito de forma mais improvisada e artesanal. Sob um sol forte, a pessoa é enrolada em um plástico preto, para que fique suando, e depois entra na água. Não cheguei a presenciar este trabalho sendo realizado.

O banho de lama

Outra das práticas é o banho de lama, que tem, também, um sentido parecido com o da sauna: por meio das modificações da temperatura do corpo, estimular a percepção das próprias sensações. O trabalho é feito em grupo. Cada participante, nu, pega lama do fundo de um lago e passa no corpo do outro ao lado, até cobri-lo todo. Depois, cada um deita ao sol forte, até que toda a lama seque. Em um trabalho deste, que presenciei, sob o comando de Walter, todos ficaram cobertos de lama deitados na grama ao sol. Em dois dos participantes, Walter bateu com uma espada de São Jorge, tipo de planta longilínea e dura, como parte do tratamento. Os dois, depois do trabalho, ficaram reclamando daquilo, por ter sido dolorido, mas não se sentiram ofendidos, de alguma forma legitimando o tratamento feito por Walter.

De acordo com cada pessoa que inicia o trabalho e com a avaliação dos dirigentes, será usada cada uma destas práticas. Da mesma forma, podem ser usadas outras técnicas ou práticas, de acordo com o paciente. Durante o relato dos que passaram pelo tratamento, serão descritos diversos destes trabalhos, como acompanharemos, por exemplo, no relato de Rogério, quando carrega um tronco e finca-o em uma parte do sítio como parte de seu tratamento.

O ritual com Daime

Ao mesmo tempo em que todos estes elementos têm seu papel, em si, como algo que ajuda a pessoa a se recuperar, limpando o corpo de impurezas e toxinas e estimulando as percepções sensoriais, eles preparam o indivíduo para que tenha uma experiência mais proveitosa no ritual com daime.

Durante a participação nos rituais e nas conversas posteriores, fica claro que aproveitar melhor a experiência, no entanto, não tem um sentido de uma experiência com maior fruição das sensações e prazeres propiciados pela ingestão da bebida. O que se vive nos trabalhos de daime pode variar muito. A pessoa pode ter momentos de êxtase, tranquilidade, bem-estar ou, ao contrário, muito sofrimento, enjoo, ou mesmo viver momentos de desespero e pânico. Ao final do trabalho, todos se cumprimentam, e cada um pergunta ao outro: “Foi bom o trabalho?”, enquanto se abraçam e se saúdam. O bom trabalho é aquele no qual a pessoa teve boas visões ou não sofreu muito. Ou, muitas vezes, sofreu, mas este sofrimento foi “proveitoso”, possibilitando visões, aprendizados ou novos pensamentos sobre o mundo ou sobre como lidar com os problemas.

Os trabalhos acontecem normalmente em um fim de semana ou feriado. A preferência é que sejam realizados no sítio do grupo, mas acontecem também na cidade, normalmente,

na casa dos dirigentes. Luís considera a ida ao sítio, em si, como algo positivo, por distanciar do ambiente caótico da cidade e os acalmar.

Em determinado horário, normalmente à noite, as pessoas se reúnem e se sentam em círculo, em lugares escolhidos por quem comanda o trabalho, em geral, Walter. Como já dito antes, os trabalhos contavam, alguma vezes, com mais de 20 pessoas. Atualmente, são realizados em pequenos grupos de até 10 participantes. É feita uma fogueira no meio do círculo, e são acesas velas em três pontos do sítio, para entidades espirituais: dois orixás, Ogum e Oxum, e São Miguel. O culto do Santo Daime, principalmente em sua vertente desenvolvida a partir de padrinho Sebastião Mota Melo, conhecida como CEFLURIS, tem características de diversas tradições religiosas, como as afro-brasileiras, o catolicismo ou o espiritismo. Estes locais sagrados são entendidos como um ponto masculino e outro feminino, e o de São Miguel está ligado à luta do bem contra o mal, com papel importante no conjunto de entidades espirituais da doutrina, e tem o objetivo de dar proteção ao ritual que está para se iniciar. Há mesmo um trabalho, considerado “trabalho de cura” pelos participantes, em que todos os hinos são relacionados ao arcanjo São Miguel. E é considerado um processo de cura em que cada um vai tirar o mal e as impurezas de si. Walter contou que este ritual seria como “*se São Miguel viesse acordar aquelas coisas ruins que estão dentro da gente e matar, como matou o dragão*”. Este é um trabalho muito realizado pelo grupo estudado.

Inicialmente, são rezados alguns pai-nossos e ave-marias, e todos tomam o chá. Nenhum dos participantes pode tocar na garrafa de daime ou servir-se. Os chás são servidos por algum dirigente, que fica responsável por eles até o final do ritual, função, normalmente, ocupada por Luís. O daime é servido

duas vezes, mas esse número varia de acordo com a duração do ritual, que costuma ter por volta de quatro horas e meia, mas quando tem maior duração, as pessoas podem ser servidas ainda mais uma vez na parte final, ficando livres para pedir ao responsável se o quiserem.

Quem decide se o participante poderá tomar, e quanto, são os dirigentes. As restrições não são claras, apenas aquela para pessoas que tomem remédios psiquiátricos, que não podem ingerir o chá. Esta é uma influência do campo médico, que considera perigosa esta interação. Callaway e Grob (1998), em artigo no *Journal of Psychoactive Drugs*, falam da possibilidade de interação entre o chá e medicamentos que ajam por meio da inibição de receptadores de serotonina (um dos efeitos da harmina, contida no cipó usado na produção da bebida), podendo, potencialmente, gerar um grave problema conhecido como síndrome serotoninérgica. Por ter ouvido falar desta possibilidade de interação, o grupo não permite o uso do chá por quem utilize medicamentos psiquiátricos, os chamados “tarja preta”. É interessante perceber que a restrição ocorre não apenas com os antidepressivos, mas com os medicamentos psiquiátricos em geral.

A segunda dose é opcional, mas é possível, também, que os dirigentes insistam para que a pessoa a tome. Este momento de insistência é entendido por Rogério, por exemplo, como um cuidado, “como algo que deve ser respeitado” (sic), como poderemos ver melhor ao acompanhar seu relato no capítulo seguinte. Ao contrário, outro participante mostrou-se profundamente incomodado com esta insistência, reclamando que Walter não estava respeitando-o. Além disso, o daime é utilizado apenas durante os trabalhos e sempre sob o controle dos dirigentes.

Nas igrejas do Santo Daime, há diversos rituais diferentes, chamados de “trabalhos”, baseados, principalmente, em

dois tipos de estrutura: o canto coletivo de hinos recebidos por daimistas, que, normalmente, são bailados, e as concentrações, em que todos ficam em silêncio. Diferentemente dos trabalhos nas igrejas do Santo Daime, os realizados pela Unidade de Resgate intercalam cantos de hinos dos principais dirigentes da doutrina e dos integrantes da própria Unidade e longos momentos de silêncio. Algumas vezes há atividades que são conhecidas como “de cura” na doutrina daimista, como o trabalho de estrela ou o de São Miguel, adaptado a este formato com momentos de silêncio. Nestes, os dirigentes iniciam a cantar os hinos em sequência determinada, acompanhados por outros, quando conhecem a melodia e a letra. Alguns dos participantes e dos dirigentes utilizam um livrinho com a letra dos hinos, o hinário.

Como já foi comentado, ao mesmo tempo em que há uma ordem no ritual, ela varia de acordo com o que percebem do mesmo. Vão intercalando momentos de silêncio, hinos, assobios e barulhos feitos com a boca ou com o maracá e outros pequenos instrumentos. O efeito do chá e a experiência que cada um tem variam de acordo com a pessoa e o momento. É possível ver pessoas chorando, sorrindo, com expressões de sofrimento ou prazer. É recorrente, também, as pessoas saírem do círculo para vomitar, urinar ou ir ao banheiro, efeitos que podem advir da ingestão do chá. Muitas relatam, por exemplo, ter diarreia decorrente do chá.

A ideia é que a variação na forma como cada um está experimentando o ritual está relacionado com o comando, como poderemos ver, claramente, no relato de Paulinho. Alguns trabalhos, como os de cura ou os no meio da mata, são conhecidos como mais fortes e difíceis.

Podem ser usadas, também, em alguns momentos, determinadas ervas ou plantas para o que é chamado de *defumação*,

momento em que um dos dirigentes acende o material e solta a fumaça ao redor de cada participante. Luís conta que isto é usado para tranquilizar as pessoas e limpar o ambiente.

Não é permitido falar até o final, mas Walter diz, às vezes, palavras soltas, pergunta algo a alguém ou faz algum comentário. Outras vezes solta um flato, arrota ou suspira forte. Vê-se que estes comportamentos estão vinculados ao seu papel de curandeiro, podendo ser entendidos como uma performance dele. Quando termina o ritual, Walter pede que todos se levantem, cumprimenta cada um pelo nome e declara encerrado o trabalho. Algumas vezes se reza alguma oração, mas nem sempre. Passa-se ao momento de cumprimentos e de pequenas conversas. Ainda um pouco “pegados”, alguns permanecem mais quietos, outros falam e contam o que acabaram de viver. Recolhem-se todos os apetrechos do ritual e todos se dirigem à cozinha, onde se prepara algo para se alimentar. Conversa-se sobre os pensamentos, divagações, descobertas e visões do trabalho, enquanto as pessoas vão, aos poucos, se retirando para dormir. Muitos comentários rodam em torno da “peia”, como é chamado certo tipo de experiência de sofrimento no Daime, ou das visões ou trapalhadas durante o ritual.

“Passar por uma peia” ou “Tomar uma peia” são expressões usadas para falar sobre momentos em que o participante sofreu durante o ritual. Conforme diz Silva (2004, p. 3),

A peia é comumente entendida como uma ‘surra’ aplicada pelo próprio daime, que na concepção nativa, é considerado um ‘ser divino’ com vontade própria. A peia pode ser qualquer dificuldade ou sofrimento vivenciado pelo indivíduo em sua vida e, no ritual, se expressa por vômitos, diarreias, sudores, tonturas, ab-reações, visões aterradoras, entre outros. Ela é, contudo, vista como benéfica na medida em que auxilia no processo de ‘limpeza’ física, moral e espiritual do indivíduo e na conscientização sobre os motivos das dificuldades vivenciadas.

Logo, quem “faz acontecer” a peia é o daime, não enquanto efeito de uma substância, mas como uma entidade que se comunica com o indivíduo por intermédio da experiência que o faz ter no ritual. É neste momento que o daime cobra alguém de alguma atitude ou comportamento, ensina à pessoa algo sobre sua vida ou sobre o mundo ou mesmo “castiga-o” por ter feito algo errado. Poderemos perceber nos relatos dos entrevistados, no próximo capítulo, qual o papel que dão para a peia nas questões e decisões em suas vidas.

Além da peia, as pessoas contam suas experiências. Visões, percepções e aprendizados, com termos como “eu vi uma mulher falando comigo”, “eu aprendi que tenho que resistir de todo jeito pra não fumar mais”. As frases falam de percepções que têm uma qualidade diferente. São aprendizados, evidências, vêm com peso de algo verdadeiro, não apenas opiniões ou “viagens”, coisas sem sentido. Muitas vezes, é o daime que diz algo, como afirma Rogério: “o daime me dizia que eu precisava sair da rua, para poder melhorar”.

No próximo capítulo iremos acompanhar dois relatos de pessoas que passaram pelo tratamento na Unidade de Resgate. Veremos suas biografias e as experiências que tiveram, tentando compreender qual o papel disso em suas vidas.

HISTÓRIA E TRAJETÓRIA DOS PARTICIPANTES

Neste capítulo, acompanharemos a história de vida de Paulinho e Rogério, suas trajetórias desde a infância, passando pela vinda dos dois a São Paulo, a ida para a rua e os seus envolvimento com o daime. Este relato foi tecido a partir das entrevistas e das conversas informais durante a participação nas atividades do grupo, nas terapêuticas e nos rituais de daime. A partir destes relatos, no capítulo seguinte, identificaremos as características deste uso, tentando entender o seu sentido terapêutico e suas peculiaridades. Iniciaremos com a história de Paulinho, mais antigo participante do grupo, passando depois para a de Rogério.

Paulinho

Paulinho participa dos trabalhos de daime desde o início do grupo. Apesar de já ter estado em situação de rua, vive há muitos anos em ocupações irregulares ou pensões. Participou de quase todos os trabalhos de daime realizados durante a pesquisa do mestrado. Muito discreto, é sempre quieto e se envolve pouco nas conversas em grupo. No sítio, quando vai com os demais para os rituais, normalmente fica carpindo o

mato ou limpando os pontos dos orixás e a plantação de rainha (folha utilizada no chá). Faz estas atividades pois considera que isso o acalma. Prefere ficar pelo sítio, cuidando do mato, a participar de alguma roda de conversa. Comigo, só falava de si mesmo poucas vezes quando estávamos sozinhos. No entanto, em outras ocasiões, quando conversava com Luís ou Rogério e comigo, falava muito, normalmente, sobre seus problemas cotidianos. Apesar de este convívio tranquilo, em que falava de seus problemas comigo ou na minha presença, foi difícil marcar entrevistas com ele para aprofundar alguns aspectos de sua história e de sua compreensão sobre o uso do Santo Daimé. Pelo que percebi, essa dificuldade ocorreu, principalmente, devido a dois fatores: a instabilidade de Paulinho em momentos de sua vida e a dificuldade em entender o que eu estava fazendo e sobre o que queria conversar com ele.

O primeiro destes fatores está relacionado às dificuldades que enfrenta em relação à sua vida. Paulinho não se considera alguém “de rua” (sic). Quando, finalmente, conseguimos conversar pela primeira vez, enfatizou: “*sobre rua não vou ter muito o que falar pra você, porque fiquei só dois anos na rua, e isso já faz tempo, não lembro tanto*” (sic). Considerava-se, então, alguém com histórico de vida nas ruas, mas não mais nesta situação. No entanto, apesar de não estar em situação de rua já há alguns anos, Paulinho compartilhava diversas dificuldades vividas pelas pessoas em situação de rua, como a de ter uma moradia estável e a de encontrar trabalho fixo. Além disso, era ligado a instituições voltadas a esta população. Outro ponto que o aproximava desta população é que parte de seus amigos e de sua rede de sociabilidade estava em situação de rua ou albergada. Ou seja, Paulinho circulava pelos serviços destinados às pessoas em situação de rua, mas se relacionava mais intensamente com uma associação no Glicério, que frequentava

diariamente. Paulinho trabalhava como associado na AMRMC, instituição voltada ao atendimento e inclusão social das pessoas em situação de rua. Durante a pesquisa, Paulinho viveu diversas situações que dificultaram seu acesso e pediu que eu esperasse que terminassem, antes que pudesse conversar comigo. Na metade de 2010, no período da Copa do Mundo de futebol, quando comecei a conversar com ele, Paulinho teve um episódio de intenso uso de cachaça. Contou que, em um dos dias da Copa, em que assistia a um jogo do Brasil no Vale do Anhangabaú, bebeu pinga com outras pessoas. Passou alguns dias bebendo e dormindo na rua. Nesta época, caiu e fraturou o rosto, sua prótese dentária e o maxilar. Dispendeu algum tempo para tratar dos ferimentos e fraturas provocados pela queda. Depois disso, passou alguns meses dividindo seu tempo entre a associação e sua casa. Morava havia oito anos em uma ocupação na região próxima à Estação Armênia do metrô, no centro de São Paulo. No entanto, ao ser informado de que haveria a reintegração de posse do imóvel, ficou em casa ao máximo, para não perder uma provável indenização ou a bolsa aluguel.³⁰ Raramente ia ao sítio, e não foi possível continuar nossa entrevista. Quando conversei com ele, morava provisoriamente na casa de Rogério, em frente à AMRMC.

O outro fator que dificultou a entrevista com ele, o qual só percebi em nossa primeira entrevista, foi não entender por que eu pretendia conversar com ele. Eu o conhecia por conta da minha participação esporádica nos trabalhos de daime. Além disso, também trabalhei em uma instituição para pessoa em situação de rua, ocupando uma função não remunerada na diretoria do

30 Bolsa aluguel é um programa da Secretaria Municipal de Habitação e Desenvolvimento Urbano (Sehab) da prefeitura de São Paulo, que fornece R\$300,00 por 30 meses para o beneficiário. Geralmente, o é oferecido a pessoas removidas de áreas de risco, de ocupações irregulares ou provenientes de albergues emergenciais para pessoas em situação de rua.

Centro de Convivência Ê de Lei. Anteriormente, havia comentado com ele que pesquisava sobre o tratamento com ayahuasca. Notei, contudo, que isto não significava muito para ele. Compreendi, então, que pensava que eu quisesse, na verdade, que ele conhecesse a instituição que eu coordenava. Somente em meio à primeira entrevista, entendeu que queria conversar com ele sobre o daime e sua participação no tratamento da Unidade de Resgate Flor das Águas Padrinho Sebastião.

Paulinho contou sua história a partir de suas relações com colegas de trabalho, de rua, das instituições, mas, também, a partir de seu estado de saúde. Relatou as doenças que teve durante a vida, vinculando-as à sua vida sexual. Ele é HIV positivo e gosta de fazer sexo com homens, apesar de não aceitar muito este fato e de sofrer por esse motivo. Suas preocupações com doenças sexualmente transmissíveis teriam surgido antes mesmo de sua contaminação pelo HIV. Na verdade, teriam começado quando deixou sua cidade natal. Seus temores em relação ao risco de se contaminar em relações homossexuais influenciaram diversas mudanças em sua vida, inclusive, por exemplo, a mudança de cidade, antes de se saber soropositivo.

Também contou sobre os diversos períodos em que bebeu intensamente, como os danos decorrentes disso. Porém, a bebida ficava em segundo plano, após suas preocupações com sexualidade e saúde.

Trajetória

Paulinho nasceu no interior do Paraná, na cidade de Ibaíti (localizado na região conhecida como Norte Pioneiro). Lá, viveu com sua família até os 18 anos, trabalhando na roça. A família era pobre, por isso ele começou a trabalhar muito cedo. Estudou somente até a segunda série do primário – mal sabia escrever quando saiu de lá. Contou que, raramente, tinha

relações sexuais, e que eram práticas heterossexuais. Segundo ele, naquela época, não havia, ainda, feito sexo com outro homem. No máximo, na infância, “brincavam de um menino ser mulherzinha do outro”. No início da adolescência, já bebia bastante, algo, segundo ele, comum na sua família. Acreditava que muitos familiares fossem “de beber bastante, que nem ele”.

Aos 18 anos, foi para Santos em busca de trabalho. Ficou lá pouco mais de um ano. Trabalhou em construções e, posteriormente, no porto. Disse que teve muitos amigos. Gastava boa parte do seu dinheiro com bebida. Os seus amigos usavam cocaína e maconha, mas ele alegava nunca ter gostado de drogas. Nessa época, conheceu o cozinheiro do serviço, que o convenceu a ter relações sexuais com ele. Não usou camisinha e ficou um pouco preocupado, temendo ter contraído uma doença. Depois disso, passou a fazer sexo, esporadicamente, com outros homens. Continuarei contando sua biografia a partir dos fatos que ele mesmo utilizou para pontuar seu relato: suas relações afetivas, sua saúde e os locais em que morou, relacionados ao que considerava os efeitos “de cura” (sic) pelo daime.

De Santos, mudou-se, então, para São Sebastião, pois haviam dito a ele que a cidade era muito tranquila, e ele queria morar em uma cidade pequena. No entanto, não encontrava emprego e continuou bebendo muito, gastando todo seu dinheiro. Começou a se sentir mal e a desconfiar que o primeiro homem com que havia transado lhe houvesse transmitido o vírus da AIDS: *“comecei a me sentir estranho... Minha pele pinicava e eu ficava com ela vermelha e coçando”*. Voltou a Santos para se tratar. Disseram-lhe que ele estava com herpes. Tomou alguns remédios, que não resolveram o problema. Então, decidiu retornar a sua cidade natal para se tratar. Parece, contudo, que não foi somente para isto. Tinha pouco dinheiro e estava desempregado, com muito medo de não conseguir se curar. Em sua cidade,

não havia muitos médicos e o posto de saúde era muito ruim. Ficou cerca de um ano por lá, bebendo no bar com os amigos. Teria consumido o resto do dinheiro que tinha. Estava com muito medo de morrer e resolveu pagar um médico particular. Este médico receitou-lhe uma pomada e a doença passou.

Percebe-se, aqui, que as suas preocupações com a saúde e seu medo de se contaminar com alguma doença já o mobilizavam bastante, levando-o a mudar de cidade, até então, duas vezes: de São Sebastião para Santos, e de Santos para sua cidade natal. Ao mesmo tempo, esta preocupação estava relacionada às relações homossexuais.

Ao pensar que estivesse curado, resolveu sair novamente de sua cidade, em direção a São Paulo. Ficou preocupado por não ter dinheiro, não estar empregado e bebendo demais, diariamente. Na capital paulista, ainda na rodoviária, ouviu falar do Centro de Triagem e Encaminhamento (CETREN), um dos primeiros albergues do município de São Paulo, no qual os albergados eram obrigados a vestir um macacão e a deixar suas roupas em um armário. Até chegar lá, não havia entendido o que era um albergue. Foi até lá em busca de um emprego e conversou com o atendente. *“Falei que queria trabalhar, porque tinha visto que todo mundo estava de uniforme. Ele disse que ia me ajudar a encontrar um emprego, mas me perguntou se queria também uma cama para dormir. Eu não tinha onde ficar e aceitei.”* Dormiu algumas semanas na instituição e fez *“alguns bicos por aqui e por ali”*. Foi chamado, então, para trabalhar na obra de um posto de gasolina, no Km 64 da rodovia Castelo Branco. Ficou por lá alguns meses. Quando a obra acabou, procurou trabalho pelas imediações. Foi contratado na obra de um condomínio fechado, no Km 63 daquela rodovia. Depois, foi chamado para ser caseiro de outro imóvel no mesmo condomínio. Continuava bebendo muito nos mais de quatro anos em que trabalhou na região. Co-

meçou a trabalhar embriagado e foi demitido. Teria se absterido de sexo todo este período. Considerava um mérito, uma conquista ter ficado todo este tempo sem transar.

Situação de rua

Voltou à sua cidade. Ficou pouco tempo e retornou a São Paulo. Mas, dessa vez, pelas ruas, bebendo. Ao olharmos a situação de rua na perspectiva de Galvani (2008), como desfiliação social, vemos que esta desfiliação se deu a partir deste momento, em que Paulinho ficou em São Paulo, sem nenhuma rede de relacionamentos que pudesse dar algum suporte a ele.

Circulava entre o Brás, o parque Dom Pedro, o “Zé do Couro”, a Sé e o Glicério. Começou a frequentar “a sopa da Iverte”, encontro comunitário da OAF, realizado às quartas-feiras durante todo o dia, no qual era preparada uma sopa coletiva com os alimentos coletados e trazidos pelo “povo da rua”. A partir de estes encontros semanais, se desenvolveu a AMRMC, local que Paulinho frequenta até hoje. Dessa forma, diferentemente de Rogério, Paulinho manteve uma relação estável com apenas uma instituição. Várias de suas outras relações foram construídas a partir da AMRMC.

Paulinho lembrou que, nesta fase, que durou cerca de dois anos, ficava o tempo todo bem sujo, dormia pelas ruas e bebia o dia inteiro, diariamente: “*Eu ia de maloca em maloca. Se eu encontrava alguém na rua, a gente já juntava uns trocados, comprava uma pinga e ficava bebendo.*”

A bebida é uma presença constante, servindo como fator auxiliar na socialização com outros em situação de rua. Paulinho disse ter feito muitas amizades assim. Bebendo, conheceu muitas pessoas.

Neste período, conheceu um homem mais velho, e passaram a catar latinhas juntos, diariamente. Aos poucos, isso

virou um romance: “Um dia o velho começou a me fazer carinho, e a gente fez. Daí a gente teve um caso”. Paulinho conta com felicidade alguns momentos desta época. Porém, meses depois, brigaram e se separaram. Já estavam brigando muito, constantemente bêbados. Certo dia pediu que “o velho” cuidasse de seus documentos. Quando voltou, seus documentos não estavam mais lá. Paulinho contou ter ficado tão enfurecido que chegou a agredir o velho. Brigaram e passaram a não mais andar juntos.

A partir daí, Paulinho foi se instalando no Glicério, debaixo do viaduto, em frente ao endereço atual da AMRMC. Dormia com outros e bebia constantemente. De vez em quando, fazia sexo com homens, não mais com mulheres. Ficava lá embaixo com um grupo de mulheres, e um “cuidava do outro” (sic).

Relata que, nesta época, provou crack:

um cara tinha acabado de fumar o crack, e me passou a latinha. Dei uma cheirada nela, forte, e senti aquele cheiro sujo de crack. Fiquei todo mexendo rápido e me retorcendo. Daí me mandaram ir buscar mais bebida. Sai andando, todo estranho, me remexendo, e a polícia passou devagarinho, me estranhando, mas daí eles passaram e não me pararam. Acho que eles viram a garrafa de pinga na mão, e devem ter achado que era só que eu estava bêbado.

Só teria provado essa vez, pois sempre achou muito perigoso mexer com droga, tanto para usar como para vender. O medo da violência da polícia e do mercado ilegal de drogas, aliado a seu pouco interesse pelas drogas, foi determinante para que não se envolvesse mais com as substâncias ilícitas. Na mesma época, aventurou-se no mundo do tráfico, servindo de “aviãozinho”³¹ para os usuários de crack do viaduto. A pedra de crack era vendida a uma quadra dali, e Paulinho começou

31 Aviãozinho é o que leva a droga do traficante até o usuário, ganhando uma comissão por isso.

a pegar para os outros, em troca de algum dinheiro. Porém, alguém que vivia por ali lhe avisou que era perigoso fazer isso, e ele parou de fazê-lo. Segundo ele, no momento certo, porque alguns dias depois dois homens foram até lá, com armas na mão, perguntando se ele era o Paulinho. Ele disse que era *um* Paulinho, e as mulheres que ficavam com ele disseram que não era o que eles estavam procurando, porque só bebia e morava ali. Para ele, foi um aviso de que não deveria se envolver com o tráfico de drogas.

Enquanto a bebida é algo que consome constantemente, e cujo hábito parece ligado aos costumes familiares e da cidade natal, outras drogas não tiveram importância em sua vida. Apesar de passar os dias inteiros ao lado dos usuários de crack e de ter provado desta droga, não gostou e não a usou mais.

Conforme a AMRMC foi se estruturando, Paulinho passou a frequentá-la diariamente. Embora ainda bebesse muito, associou-se e passou a trabalhar lá, nas oficinas, além de ajudar na manutenção do espaço. Organizou-se de outra forma na vida. Foi morar em uma pensão próxima à AMRMC. Morou algum tempo neste local, em um quarto alugado. Continuava na associação e bebia constantemente.

Nesta fase, ocasionalmente voltava a servir de aviãozinho, quando lhe perguntavam se vendia ou conhecia alguém que vendia. Certa vez, quando procurava o rapaz que vendia as drogas, defrontou-se com o dono da pensão, que percebeu o que ele estava fazendo e o repreendeu, prevenindo-o do perigo de se envolver nisso. Paulinho aceitou o que ele falava, mas, no dia seguinte, bêbado, agrediu com um murro o dono da pensão, após uma discussão.

Saiu de lá e foi morar em um barraco na favela. Em seguida, acolheu em sua casa uma mulher envolvida com o tráfico. Quando o dono do barraco vizinho descobriu que ela estava

traficando, expulsou Paulinho, argumentando que não queria pessoas vendendo drogas e que só havia deixado que ficasse porque achava que não estivesse envolvido com isso.

Depois disso, conseguiu outro barraco na favela do Moiminho, perto da Praça Júlio Prestes e da Cracolândia, perto da Avenida Rio Branco, entre dois trilhos de trem ainda ativos.

Novamente, Paulinho teve problemas com o tráfico. Conta que a região era muito violenta e que, vez por outra, os traficantes assassinavam “os que não respeitavam a ordem de não se drogar ali” (sic). Paulinho não gostava de lá, porque “não podia ficar ali, jogado no chão, bebendo”. Foi ameaçado pelos traficantes, para que não se embriagasse naquele local. A instabilidade marcava a vida de Paulinho, que trabalhava, mas também, às vezes, ficava pelas ruas bebendo e tinha atritos com os que mandavam naquela região.

Por sugestão do coordenador, foi para a moradia provisória da OAF, também mantenedora da AMRMC, para pessoas que estão saindo da rua. Lá, o morador paga um pequeno valor para morar, enquanto reorganiza sua vida.

Nesta época, descobriu que era HIV positivo. Obviamente, ficou muito abalado com a notícia. Suspeitou que a contaminação decorresse da relação sexual com o cozinheiro, em Santos, porém os médicos lhe disseram que isso ocorrera quando morara sob o viaduto, três anos antes. Paulinho admitiu que se relacionara com vários homens naquele período.

Primeiro contato com o Daime

Certo dia, na AMRMC, conversava com o coordenador da instituição, por quem era acompanhado e a quem respeitava muito: “*ele era meu psicólogo, eu contava tudo pra ele.*” Relatava suas dificuldades, “*beber demais, transar com homens e os problemas no tratamento do HIV*”. O psicólogo, que iniciava, com

Walter os trabalhos com daime para população de rua, propôs a Paulinho que participasse de um ritual. Disse-lhe que seria “outro tipo de cura”. Assim, foi um dos primeiros a participar do trabalho de daime, no qual está até hoje. Resolveu participar, mesmo sem ter entendido exatamente do que se tratava. Imaginava que fosse uma cura para o HIV.

O trabalho foi realizado na casa de Walter, na Aclimação. Estavam presentes, o coordenador da associação, Walter, e mais duas ou três pessoas, sentadas em círculo, fardados com as roupas tradicionais do Santo Daime: calça social azul e camisa branca de manga cumprida. Emprestaram igual fardamento a ele. Determinados os lugares de cada um, todos rezaram alguns pai-nossos e ave-marias e tomaram o daime. De acordo com Paulinho, “*todos começaram a rezar, de um jeito meio cantado*”. Estranhou; diz que parecia “*reza braba, forte, coisa antiga. Lembrei de quando era pequeno e meus avós rezavam assim de vez em quando*”.

Começou a tentar rezar junto, baixinho. Depois, soube que eram hinos, cantados nos trabalhos do Santo Daime. Hoje, conhece muitos deles e leva um hinário nos rituais, para cantar com os demais participantes.

Daí, de repente comecei a ver, assim, um monte estrelinhas, mas não eram só estrelas no céu, era estrela pra tudo quanto é lado, estrelinha pequena. Depois disso, comecei a ver um monte de monstro andando do meu lado. E vi que eu era um macacão peludo, forte, antigo. (Paulinho fez uma careta, imitando como ele teria ficado) Daí eu fiquei preocupado, porque eu vi que eu não falava mais, eu só urrava. E daí tava tudo escuro, uma escuridão em volta. Mas daí os cantos tavam tudo organizado, e começou a formar um corredor, que levava até a luz. Lá, do outro lado, na luz, tinha um monte de macacões andando tudo certinho (imita os macacões andando reto, com os braços e pernas). Pensei se eu ia pra lá junto com eles, mas daí eu

fiquei com medo! Vai que eles fossem me tratar mal, e eu não sabia o que tinha lá do outro lado...

Foi o que ele vivenciou durante o trabalho. Disse, também, que foi muito sofrido e que o ritual tinha terminado “*com o seu DeLucca (Walter) sentado em cima de mim*”.

Perguntei a ele por que fora novamente, se havia sofrido tanto. Contou-me que, apesar de tudo, o daime tinha mostrado todos os problemas dele, esclarecendo algumas coisas da sua vida, e que o havia ajudado a “entender isso de ficar transando com homens”. Paulinho passou a participar com frequência e acompanhou as mudanças deste formato de trabalho: deixaram de usar farda e incorporaram outras terapias de tradição indígena. Da mesma forma que se viu como um macaco e gritou em boa parte do ritual, muitos que estavam em situação de rua e participavam dos trabalhos também perturbavam o ritual e tinham de ser controlados pelos dirigentes. Conforme ocorriam as mudanças nos rituais e a incorporação de novas terapias, os rituais se tornavam bem mais organizados e calmos.

Paulinho continuou tomando daime. Ao explicar como isso ajudou em sua vida, pareceu que essa “melhora” não estivesse vinculada, necessariamente, a uma mudança concreta de vida. Para Paulinho, o daime ajudou, pois “*mostrou tudo: se ele não te faz parar de beber, ele te mostra porque você tá bebendo*”. Portanto, uma noção de cura diferente da que há com uso de medicamento. O efeito “terapêutico” do daime, na experiência de Paulinho, não decorria unicamente de uma mudança de comportamento, mas, também, por um ganho de consciência. Essa segunda característica aproxima-se, no entanto, de diversas psicoterapias. Percebeu-se, no discurso dele, a valorização, não somente de uma melhora de um quadro ou mudança de comportamento, mas, também, a mudança de percepção sobre

a questão, sendo, as duas possibilidades, consideradas “cura” (o parar de beber e entender porque bebe).

Ser um curador

Na conversa com Paulinho, conforme expunha sua vida a partir do momento em que começou a participar do trabalho da Unidade de Resgate, ficava evidente a importância deste trabalho, por servir como referencial a ser seguido por ele. Paulinho enfatizou a profunda admiração que tinha pelos “curadores”, forma como, às vezes, chama os que realizam os trabalhos. No seu relato, “o curador” é, também, um modelo ideal a ser seguido: “*Durante muito tempo eu me esforcei bastante pra ser um curador como o ‘seu DeLucca e o Luis’*” O curador, para ele, é aquele que, como os dois já citados, “cantam forte, fazem aquele trabalho de daime bem forte e não passam mal”.

Paulinho demonstrou uma grande admiração pelos organizadores do grupo, sempre se portando muito respeitosa-mente perto deles. Essa admiração estava relacionada à forma como usavam daime. Nos rituais de que participei, Luís e Walter mantiveram sempre a calma, a tranquilidade e a organização. Além disso, durante os rituais, dificilmente um dos dois passava mal, vomitando ou sofrendo. Paulinho relata que grande parte da admiração que tem por eles está ligada a esta postura, afinal, “bom curador é forte, não passa mal com o daime”.

A admiração de Paulinho também era reconhecimento de que os trabalhos realizados por “bons curadores” não eram iguais aos realizados por outras pessoas. Esta diferença, no entanto, não residia na intensidade ou na concentração da bebida, mas na forma como o ritual era organizado e administrado. Da mesma forma, outros participantes, por exemplo, relataram que, mesmo usando o mesmo daime, os rituais de Walter costumavam ser “mais fortes”.

Imponderável, peia e admiração

O esforço de Paulinho para ser um curador visava participar dos trabalhos de daime, fazer as limpezas e seguir algumas condutas de comportamento. Segundo ele, “ficar transando com homem e bebendo não combina com ser um curador”.

“Quase que eu fui um curador, por muito pouco mesmo. Fiquei quase cinco anos sem transar e tentando não beber. Depois disso, mais uns três anos só transando bem de vez em quando, poucas vezes no ano.”

Contou que, nesta época, havia trabalhos ótimos, com visões claras e muito coloridas. Mas, nos últimos tempos, fazia mais sexo e bebia, e, por isso, os trabalhos eram mais difíceis, “com menos colorido e mais vezes passando mal”. Além disso, a forma como Luís fazia o trabalho era mais sofrida para Paulinho. Luís fazia, quando ele conversou comigo, mais trabalhos silenciosos, em um formato próximo do que, no Santo Daime, se chama de *concentração*: em silêncio, com apenas alguns hinos iniciais e outros para finalizar.

Dessa forma, Paulinho considera, também, que um trabalho de daime é bem diferente caso seja feito por um bom curador: *“é como se mudasse o efeito do chá: fica mais forte, e você vê mais coisa”*.

É importante ressaltar que os dirigentes não têm nenhuma postura negativa em relação ao sexo com homens, sendo até, um deles, assumidamente homossexual. Luís relatou como era difícil conversar sobre isso com Paulinho, pois nunca entendeu que o problema não estava no sexo. *“Paulinho não se aceita, só quando se aceitar é que vai parar de sofrer tanto.”* A única restrição sexual está ligada à preparação antes do ritual. O conselho é que não haja relações três dias antes e três dias depois. A resistência ao homossexualismo era uma questão de Paulinho, uma autocobrança. Apesar de não ser compartilhada

pelos organizadores do ritual, para Paulinho, o controle sobre o álcool e o sexo eram importantes para que evitasse sofrimento nos rituais com daime.

Em relação à bebida e drogas, contudo, havia, sim, desaprovação dos dirigentes. Luís comentou, no entanto, que o problema não estava na bebida em si, mas na forma como Paulinho a utilizava: para ele, o problema “*é beber do jeito que bebe, que começa a beber pinga na rua, nas malocas e fica uns quinze dias jogado pelas ruas, todo estropiado*”.

Paulinho conseguiu ficar um período sem beber, disciplina que estipulou para si, tentando ser um curador e participar dos rituais. No entanto, alegando mudanças em sua vida, voltou a beber. Disse que bebia com amigos que levava para seu barraco na ocupação. Depois da moradia provisória, conseguiu comprar um barraco em ocupação na Armênia, onde ficou até recentemente. Paulinho morou lá por cerca de oito anos.

No entanto, tinha medo de algumas pessoas que moravam lá, “envolvidas com tráfico e roubo”. Para se proteger, passou a ter sempre algum amigo em casa. Eram amigos de seu círculo de amizades da rua, e muitos bebiam demais. Mas se considerava explorado por eles, já que comiam por sua conta ou levavam comida de sua casa.

Seus amigos sempre estavam bebendo, inclusive em sua casa. Paulinho parecia enfrentar um conflito interno: ao mesmo tempo em que gostaria de parar de beber, aceitava que as pessoas bebessem em sua casa para se sentir protegido. Acabava bebendo com eles. Este relato corroborou ideia de Varanda (2009), de que o uso de álcool teria importante papel de sociabilidade entre as pessoas em situação de rua. Apesar de o esforço de Paulinho para se continuar abstinente, a insegurança que sentia em seu barraco e o convívio com amigos que estavam ou também estiveram em situação de rua, que consumiam

bebidas alcoólicas em excesso, contribuíram para fazer um uso intermitente de álcool. Paulinho admitiu ter, ainda hoje, muita dificuldade com a bebida. Disse que prefere não beber.

Não consigo ficar no primeiro gole. Não sei o que acontece comigo, eu dô o primeiro gole e parece que eu fico possuído, não paro mais. A última vez que bebi era um pouco de cerveja, daí eu consegui beber só um pouco e voltar pra casa tranquilo. Mas, se é pinga, daí não... Não paro mais, é perigoso!

Tanto Paulinho quanto Luís contaram que, quando ele começava a beber, passava dias bebendo, na rua, e nestes momentos, fazia muita coisa de que se arrependia, sentindo-se culpado depois. Além disso, durante estes episódios, tinha outros problemas, como o relatado no início deste texto, quando caiu e machucou seriamente seu rosto.

Paralelamente aos trabalhos de daime e à sua participação como associado da AMRMC, Paulinho fez, por alguns anos, tratamento no Centro de Referência e Tratamento em Álcool, Tabaco e outras Drogas (CRATOD) do governo estadual de São Paulo para parar de beber. Contou que, depois de quatro anos de tratamento, os profissionais falaram que ele teria de aceitar sua própria sexualidade, porque os excessos no consumo de bebida estariam ligados aos conflitos da sexualidade. Luís achava, também, que as grandes recaídas dele se relacionassem à dificuldade de aceitar sua atração por homens. Lembrou que Paulinho tentava manter “uma postura hétero, mas, quando bebe, aí se solta e transa com outros homens”.

Excetuando-se o relacionamento com o homem mais velho, no início do período em que esteve na rua, Paulinho não relatou outro relacionamento estável. Suas relações sexuais eram casuais, em “cabininhas” e nos “cinemões”.

As “cabininhas” são salinhas individuais em *sex-shops* para assistir filmes pornográficos. “Cinemões” são as salas de cinema pornográfico no centro de São Paulo. Muitas pessoas fazem sexo ali mesmo, nas poltronas da sala de cinema.

A cura do daime e o cuidado de si

Como vimos no início de seu relato, Paulinho é portador do vírus HIV há 14 anos. Há cerca de 10 anos, faz tratamento em um Serviço Especializado em DST/AIDS. Sua preocupação em relação à doença foi um dos motivos que levaram Paulinho a conhecer o trabalho de recuperação da Unidade de Resgate, na esperança de se curar.

Percebe-se, assim, que, para ele, foi muito difícil entender qual o tipo de cura que o trabalho com daime propiciaria. Mas não era somente esta a expectativa dele. Até 2010, acreditava que tomar daime o protegesse de contrair doenças. Todos esses anos, Paulinho não usou camisinha ou qualquer outro método preventivo em suas relações sexuais:

Sempre que eu ia no cinemão, transava sem camisinha. Eu achava que o daime me protegia de pegar qualquer coisa, sabe? Daí uma vez, ano passado, o médico lá do SAE (serviço no qual faz tratamento) me explicou que eu tinha que usar camisinha, e que assim eu tava passando pra todo mundo a AIDS, e que eu podia pegar outras doenças ou pegar a AIDS mais forte do outro.

Luís e Walter não acreditam que o uso do daime previna a transmissão do vírus. Novamente, isto parece ter sido algo não compartilhado por outras pessoas além de Paulinho. No entanto, crer que o daime tivesse este efeito preventivo, tornava-o mais suscetível de contágio por outras Doenças Sexualmente Transmissíveis (DSTs).

Porém, mesmo descobrindo que o daime não tinha este efeito, Paulinho continuava a não se prevenir contra DST: *“Mas, sabe, eu não uso camisinha quando vô nesses lugares, não.. Sabe por que? É que a pessoa, pra tá lá, num cinemão, acho que é porque já deve ter AIDS também...”*

Assim, percebemos que outras coisas influenciam, também, este desleixo com sua autoproteção. Ele tem uma percepção negativa da doença, que vincula ao ambiente sombrio, sujo e deteriorado dos “cinemões”. Considera que a doença esteja ligada a pessoas que circulem neste ambiente, não sabendo que ela possa ser transmitida por qualquer e para qualquer pessoa.

Até o fim da pesquisa, Paulinho estava morando em um quarto pago com uma bolsa aluguel da prefeitura de São Paulo e passou os últimos meses da pesquisa em sua cidade natal. Continua seu tratamento do HIV. Apesar de ter passado anos sem beber nem se relacionar sexualmente, algo que teve grande influência do trabalho da Unidade de Resgate, continua, também, consumindo bebida alcoólica, mas, segundo ele, sem tanto excesso.

Apesar de ele participar dos trabalhos da Unidade de Resgate desde o início, Luís não quer que Paulinho tome daime. Conta que não tem gostado da maneira como Paulinho utiliza o tratamento: *“Ele usa o daime que nem Engov (remédio para combater a ressaca): vai lá, enche a cara, e depois vem correndo querer tomar daime e Yawar Panga pra se limpar. Assim não dá, só dá pra tomar quando mudar isso”*.

Luís não considera, consequentemente, que o trabalho com o daime seja benéfico por si só. Diferentemente de considerar o efeito terapêutico similar a um medicamento, em que a ação da substância independe de como o médico ou o paciente compreendem sua ação, parece ser importante a forma como a pessoa que se trata entende e usa o chá.

Outro aspecto interessante nas conversas com Paulinho, que preocupa Luís, é que aquele diz ‘escutar uma voz que vem de sua barriga’. Isso acontece no cotidiano, e não nos trabalhos com daime. Diz que essa voz aparece quando faz sexo com homens, e que não o deixa em paz. Teria descoberto, sozinho, uma forma de fazer “a voz se calar” (sic): plantou em vários locais do sítio, em São Lourenço, uma planta que não conseguimos identificar, com uma resina leitosa. Depois de comer as folhas desta planta, a voz o deixaria quieto, pararia de falar. Luís fica preocupado com isso, por dois motivos: não conhece a planta e tem medo de que seja tóxica, por ser leitosa, e estranha a voz que Paulinho escuta, temendo que ele tenha algum transtorno mental.

Paulinho, ao final do trabalho de campo, além de residir na região da Mooca, participava das atividades da AMRMC. No entanto, diz que estava se sentindo muito preso à AMRMC e “ao sítio”, como se refere ao grupo da Unidade de Resgate. Conta que quer ficar longe de tudo isso por algum tempo, para ter uma vida mais livre.

Passamos, agora, para a história de Rogério, que participa do grupo desde a segunda metade da década de 1990, por volta de 1998.

Rogério

Rogério participa dos trabalhos há mais de 10 anos, mas ficou cerca de três anos longe do grupo. A partir do seu relato, acompanhamos sua trajetória por diversas instituições e compartilhamos de suas experiências com os tratamentos e com o chá do Santo Daime. Será que trabalho da Unidade de Resgate o auxiliou a lidar com a situação de rua e o uso de drogas? De que forma?

Conforme seu relato, os rituais com daime foram importantes, bem como diversos outros fatores, como a dieta, as constantes conversas e os trabalhos de Walter e Luís. Apesar da continuidade nos trabalhos, enfrentou diversas situações de muita adversidade. Como o trabalho do Santo Daime e as terapêuticas se relacionaram a estes acontecimentos?

Rogério gostou de participar da pesquisa. Ficou orgulhoso de falar de si e de seu envolvimento com o daime. Fez questão de que constasse seu nome verdadeiro na pesquisa, não querendo codinomes ou abreviaturas. Além das conversas informais nos encontros no sítio e na casa dos organizadores, houve três entrevistas em profundidade, em encontros de cerca de quatro horas cada, com espaço de algumas semanas entre eles, pois Rogério confessou que falar tão longamente sobre seu passado lhe abalava emocionalmente. Sonhava muito com tudo o que aconteceu. Houve momentos em que Rogério chorou ou se exaltou ao contar sua história. Ele participou de todos os trabalhos com daime durante a pesquisa, exceto de um. Além disso, acompanhou a dieta de outro paciente, pois servia diariamente comida a ele. Foi em uma dessas vezes, no sítio, que contou grande parte de sua história. As entrevistas em profundidade foram realizadas no sítio e em sua casa, no Glicério.

Consideramos a história de Rogério uma trajetória de filiação e desfiliação a diferentes espaços e grupos. Ele a contou a partir de algumas fases em que viveu diversas relações de pertencimento: a sua família, passando depois a territórios e instituições. Depois que se afastou de sua família, viveu em diferentes regiões da cidade de São Paulo, participou de movimentos sociais, teve alguns trabalhos e foi preso... Sua participação nos trabalhos da Unidade de Resgate começou quando estava na AMRMC, na baixada do Glicério, no centro de São Paulo, e seguiu até 2004, tendo retornado em 2007.

Trajatória

Rogério nasceu na cidade de São Paulo em 1972, na região da Vila Prudente, mas, bem novo, se mudou com sua família para o interior de Pernambuco. Ainda criança, começou a trabalhar com o pai e outros parentes na construção de açudes e barragens. Ajudava no transporte de terra e na construção, com o auxílio de jegues. Nesta época, não foi à escola. “*A família era grande e a renda pouca*”, explicou.

Aos 15 anos, veio com o pai novamente para São Paulo em busca de dinheiro, por indicação de um amigo deste. Não tinha experiência, tinha pouca escolaridade (havia cursado apenas a primeira série) e nenhum preparo, mas ele, aos 16 anos, e seu pai começaram a trabalhar em uma metalúrgica. Morava em uma pensão na Vila Prudente, região na qual também moravam outros membros da família, como tias e primos. Os outros irmãos e a mãe ficaram no Nordeste, mas percebe-se, pelo relato, que Rogério convivia não somente com o pai, mas, também, intensamente, com os outros parentes, algo próximo ao que diz Fonseca sobre a horizontalidade das famílias populares. (FONSECA, 2005) Esta autora, ao falar sobre as diferentes concepções de família, descreve características de famílias populares brasileiras e de famílias da classe média. Enquanto nesta família refere-se ao grupo nuclear formado por pai, mãe e filhos, focando seus cuidados e investimentos principalmente neles, nas classes populares o modelo é outro. O grupo familiar estende-se horizontalmente, incluindo “tios, primos, ex-sogros, compadres e até amigos”. (FONSECA, 2005) Essas pessoas se frequentam e se ajudam. Este ambiente familiar deu, inicialmente, referência a Rogério. Mesmo quando iniciou sua vida nas ruas, manteve sua relação com os parentes.

Apesar de logo começar a trabalhar, não ficou muito tempo empregado. Além disso, sem experiência profissional

e nenhum estudo formal, não conseguiu emprego posteriormente. Algo recorrente em seu relato são as brigas que arranjava nos trabalhos e instituições pelas quais passava, o que, de certa forma, marcou grande parte dos rompimentos com as instituições e grupos que frequentou. No trabalho com o pai, brigou com o encarregado e foi demitido. Avaliou que foi ingênuo: o outro o estava provocando e ele aceitou a provocação. “Quando aconteceu isso, meu pai tentou conversar com os chefes para eu ficar, mas ele não conseguiu”. Mas esta postura do pai foi mudando, até que expulsou o filho de casa. Rogério disse que, quando veio de Pernambuco, já bebia. No período sem trabalho, também já havia provado cocaína, crack e fumado maconha, mas ainda gostava mais da bebida, usando as outras esporadicamente. Depois de algum tempo, arranjou outro emprego, também em uma metalúrgica. Este emprego também não durou muito. Foram só alguns meses, com novas brigas. Contou que brigava por se sentir injustiçado em algumas situações.

Seu pai começou a ficar irritado por sustentar um filho que poderia se manter. Com pouco mais de 18 anos, gostava muito de sair à noite e “ir pras baladas” (sic). Rogério, no entanto, fazia poucos bicos e não procurava trabalho. Sem instrução nem experiência, já havia desistido de procurar emprego, alegando que ninguém o aceitava.

É interessante ver este momento da vida de Rogério, em que não conseguia trabalho e começava a ser mal visto pela família, ao mesmo tempo em que aumenta sua atração pela vida noturna e o uso de drogas. Nesta época, Rogério cheirava pó e bebia bastante. Como diz Phillipe Bourgois, quando as outras relações, como as familiares, por exemplo, estão enfraquecidas ou rompidas, a sociabilidade de rua parece mais atraente. (BOURGOIS, 1998)

Seu pai o sustentava, mas não bancava suas saídas noturnas. Para arcar com isso, Rogério fazia bicos ou pequenos trabalhos. Quando tinha dinheiro, saía e bebia. Seu pai estava incomodado com sua postura. Reclamava que o filho não arranjava emprego e que não gostava de pagar as contas de um maior de 18 anos. Moravam em uma pensão, e Rogério passava boa parte do dia lá. Disse que, também seus familiares das cercanias, começaram a ficar incomodados por ele não trabalhar, apenas sair com os amigos. À noite, ele ia aos bares da praça Silvio Romero com um grupo de amigos e se sentia ‘o dono da praça; sempre encarava os outros e se metia em brigas’. Cheirava e bebia bastante. Um dia brigou com a dona da pensão por ter quebrado uma telha ao buscar uma pipa que estava empinando e que havia caído no telhado. Ele e o pai foram morar em outra pensão, na mesma região.

Situação de rua

Na nova pensão, Rogério também se desentendeu com a dona, que o proibiu de morar lá. *“Meu pai falou que era para eu procurar meu próprio canto e me colocou pra fora. A primeira noite foi muito triste, não sabia o que fazer [...] Eu fui ficando por ali na Vila Prudente, acho que eu me sentia mais seguro”*, diz Rogério. Ele já bebia diariamente e fumava crack algumas vezes. Passou, então, a morar na rua, ainda na região da Vila Prudente, pois não conhecia a cidade. Ali, se sentia mais seguro. Apesar de estar na rua, ainda mantinha uma relação de pertencimento à região.

Sua situação ficou exposta a todos os familiares, que o viam diariamente, na rua sujo e bebendo. Apesar de não falarem mais com ele havia algum tempo, por reprovarem seu comportamento, quando o viram em situação de rua, se sensibilizaram e pediram a seu pai que o acolhesse novamente. O pai

acabou mudando para outra pensão, para Rogério morar com ele. No entanto, a relação entre os dois era muito difícil. Houve reclamações não só da dona da pensão, mas também de seu pai. Rogério começou a furtar objetos em casa, como botijão de gás, para comprar “pedra” e sair com os amigos. Então, nova e definitivamente, foi expulso de casa, passando a morar na rua. Dessa vez, ficou pouco tempo na Vila Prudente.

Rogério começou, então, a circular pelas instituições e serviços às pessoas em situação de rua. Um amigo o convidou a ir para o Brás, e ele passou a dormir sempre na rua. Foi, pouco a pouco, se familiarizando com os locais nos quais há pessoas em situação de rua e com os afazeres dos que viviam assim: *“Ái eu já pedia dinheiro, ficava tranquilo fazendo isso, não tinha mais vergonha [...]”* Havia poucos albergues. Rogério chegou a dormir em um deles, o CETREN, originalmente montado para receber, organizar e encaminhar o contingente de migrantes advindos de diversos pontos do país. Mas ele não gostou nada da experiência, preferindo dormir nas ruas do Brás. O CETREN, um dos primeiros albergues, tinha capacidade para cerca de 400 pessoas. Lá, quem entrasse teria de se despir, tomar banho e colocar um uniforme numerado.

Conheceu o parque Dom Pedro e o centro da cidade. Depois de alguns meses morando no Brás, resolveu ir para frente do “Zé do Couro”. Trata-se de uma loja situada na rua 25 de Março, perto do parque Dom Pedro, um ponto conhecido de distribuição de comida, roupa e cobertores às pessoas em situação de rua. Muita gente andava por lá. Ele já usava muito crack. Fumava todo dia, sempre que conseguia algum dinheiro. Depois de mais alguns meses, que Rogério não consegue precisar, passou a dormir na rua Direita, por ser mais tranquila à noite.

Apesar de estar sempre sujo e ser muito magro, por conta do crack, era conhecido pelos comerciantes da rua, que ajudavam, quando possível. Construiu, novamente, algumas relações, tendo tido ocupações ocasionais, até ser preso. Passou um bom tempo morando nesta rua, entre idas e vindas para clínica de recuperação e a cadeia, mais de quatro anos nas áreas do centro antigo e rua Direita. Um percurso no qual construiu relações afetivas e um sentimento de pertencimento à região, que, no entanto, era muito instável e não se sustentou.

Usava crack intensa e constantemente. Um dia, acordou muito doente, com dor no pulmão e febre alta. *“Eu não conseguia nem fumar crack. Não sabia o que fazer, eu tava sofrendo muito, muita dor no pulmão. Daí eu consegui uma caixa grande e eu deitei dentro dela, todo encolhido, porque eu tava com muito frio. Fiquei uns três dias lá, só dormindo.”* Ao notar a situação, uma mulher que trabalhava em um restaurante na vizinhança foi conversar com ele e comprou remédios para que melhorasse. Depois de melhorar, foi chamado para fazer a limpeza no restaurante, diariamente, depois do expediente, em troca de algum dinheiro e de comida. O dinheiro ele usava para fumar pedra. No entanto, conta que foi se sentindo injustiçado, porque achava que estavam explorando o trabalho dele, já que limpava o restaurante e só davam esmola e comida para ele. Pouco tempo depois, brigou com o chefe do restaurante e parou de trabalhar lá.

Ida à comunidade terapêutica

Continuava muito magro e ficava facilmente doente. Outra mulher, que também trabalhava perto de onde ele dormia, ofereceu-lhe tratamento em uma comunidade terapêutica para parar de usar drogas. Ele aceitou e ela o levou com seu próprio carro. Rogério ficou nove meses em uma fazenda perto de São

Paulo, voltando, em seguida, por mais alguns meses. O que fez sentido no tratamento foi a perspectiva de começar a pertencer ao grupo. O tratamento era bem rígido e, em muitos momentos, sofrido: tinha de acordar cedo, orar e trabalhar na roça. Todos os dias, tinha que subir em um grande morro com vários baldes nas costas para regar a horta, o que era, ironicamente, chamado de “hidroterapia” pelos coordenadores da instituição.

Porém, começou a gostar do lugar e percebeu que alguns ficavam e ajudavam no trabalho, sendo contratados. Queria fazer parte da instituição. Com nove meses de internação, estava chateado por ver que já queriam que começasse a procurar algum lugar para morar e trabalhar. Fugiu de lá com medo de que o mandassem embora. Logo depois se arrependeu, voltou e foi aceito novamente. Sorriu ao contar isso, dizendo que foi tratado diferentemente, pois, normalmente, as pessoas não eram aceitas de volta. Isso sinalizou para ele a possibilidade de fazer parte do grupo, mas, em pouco tempo, fugiu de novo. Disse que percebeu que só alguns, amigos da equipe, eram contratados. Percebeu que não seria um destes. Portanto, o que o motivou a abandonar o tratamento e retornar à rua e ao crack não foi a impossibilidade de viver sem a droga. Foi a percepção de que, brevemente, estaria de volta à rua sem nenhuma perspectiva de manter as relações que construiu, de ter trabalho ou casa. A etapa final do tratamento era vender canetas na rua e divulgar o trabalho da instituição. Um dos dias em que saiu para vender, fugiu com as 40 canetas que tinha e voltou a fumar crack. Havia passado quase um ano e meio na instituição, sem consumir crack nem álcool. Entretanto, assim que saiu e desistiu do tratamento, voltou a usar crack intensamente, beber e a ficar nas ruas do centro antigo, última região onde havia construído uma rotina e relações.

Tráfico e cadeia

Depois de voltar à rotina de vida na rua, começou a vender pedras na rua Direita. Ao mesmo tempo em que vendia, fumava. Dessa forma, fumava todo o dinheiro que ganhava. Rogério riu de si mesmo e contou como se sentia poderoso ao ser o traficante do pedaço. Sentia-se “o dono da rua” (sic) e traficava sem muita discrição. Viveu momentos de felicidade, sentindo-se respeitado pelos outros, porém, agia ingenuamente. Não fazia questão alguma de esconder sua ocupação, mesmo sabendo que era ilegal. Em poucas semanas, um dos comerciantes o denunciou e ele foi preso em flagrante, com muitas pedras de crack. Lamentou a prisão, mas falou, com certo orgulho, que “teve até matéria na televisão sobre a prisão” (sic). Ficou dois anos na cadeia. Um lugar difícil. Como era briguento, no começo, quem mandava lá dentro, os presos que trabalhavam na faxina, pertencentes a uma facção,³² não gostavam muito dele. Havia pedras de crack, mas era caro consegui-las. Para fumar crack, chegou a vender a televisão de sua cela. Esta é uma infração grave, pois prejudicava a todos os que estavam na cela, mas, como ainda era novo lá dentro, foi perdoado pelo “da faxina”. Falaram, porém, que, se ele não respeitasse as regras, seria morto. Assim, nos dois anos em que esteve lá, não fumou crack. Disse que, apesar de tudo, permaneceu tranquilo, evitando encrencas. Conforme o tempo passava, tornou-se um dos mais antigos ali e também passou a trabalhar na faxina.

Depois, o PCC foi entrando naquele presídio e controlando-o. Conta que foi até convidado a entrar para o grupo, mas

32 O Primeiro Comando da Capital (PCC), ainda não estava dentro daquele presídio em específico, algo que aconteceu durante sua permanência lá. Esta facção destaca-se por instituir, tanto dentro quanto fora dos presídios, novas formas de relação e regras para as interações entre pessoas envolvidas com o crime. Karina Biondi irá chamar isso de um novo “sistema de pensamento”. Para mais informações, ver Biondi (2010).

preferiu não o fazer. Para ele, entrar no PCC o meteria em “mais problemas”, e não queria ser “do crime”(sic). Embora tivesse passado dois anos na cadeia e conseguisse uma boa posição na hierarquia do presídio, fazendo parte da faxina, ao sair, Rogério não considerava uma possibilidade atraente este envolvimento.

Assim que voltou a viver nas ruas do centro da cidade, retomou seu uso intenso de crack e álcool. Após o período na cadeia, conheceu a AMRMC, fato muito importante para Rogério. Concedeu que ter rompido com a AMRMC foi o momento mais difícil de sua vida. Antes de ter sido preso, já havia visto o trabalho da instituição, que, na época, era diferente e não havia despertado seu interesse. Antigamente, o trabalho era fazer uma sopa comunitária, e a instituição ainda não tinha seu centro de convivência debaixo de um viaduto, no Glicério.³³ Dessa vez, depois de sair da cadeia, sem dinheiro e sem ter onde ficar, Rogério ficou interessado na instituição.

Assim que chegou lá, queria tomar banho, mas não pôde, porque era dia de festa junina. No entanto, foi convidado à festa e ganhou um vale-pipoca, vale-quentão e aproveitou a festa. Gostou da associação e ficou com vontade de fazer parte do grupo que trabalhava no local, formado por outras pessoas em situação de rua. Passou a ir diariamente e a ajudar na organização do espaço, na categoria de convivente. Identificou-se com o local, ao qual sentiu que poderia pertencer e se desenvolver. Queria, logo, mudar de categoria e contou que reclamava, chegando mesmo a brigar com a equipe para que o incluíssem como associado. Em meio a uma convivência cotidiana, que relatou ser bem instável e cheia de brigas e desentendimentos,

33 Para mais informações sobre a instituição e seu histórico, ver o ótimo trabalho de De lucca (2007), em que ele faz uma análise da construção da noção de população de rua na cidade de São Paulo e, para isso, tece, com relatos, o histórico desta instituição, uma das primeiras voltadas às pessoas em situação de rua.

permaneceu na instituição como convivente e, depois de dois meses, passou a ser um associado.

Rogério frequentou alguns anos a AMRMC. Passava boa parte do dia ajudando nos trabalhos da instituição e participando das oficinas e atividades. Também entrou em contato com o trabalho da Unidade de Resgate Padrinho Sebastião e com o movimento de catadores de material reciclável, além de fazer diversos amigos, com os quais manteve contato, mesmo depois de seu desligamento da instituição.

Havia ocasiões em que ficava muito nervoso e em que se metia em brigas dentro da instituição. Certa vez, por exemplo, estava na cozinha, ajudando a preparar a comida e um dos conviventes pediu um pedaço da cenoura que ele estava cortando. Rogério relatou:

Eu tava trabalhando, aquilo era pra todo mundo. Daí eu disse que não poderia dar, por que era para comer apenas no almoço. Como o convivente pegou a cenoura mesmo assim, fiquei puto com ele! Pô, mô desrespeito! Pulei a bancada e saí correndo atrás dele, ameaçando ele com uma faca, a que eu tava usando pra cortar...

Ressaltou que desentendimentos como esse eram constantes na AMRMC. Durante o tempo em que foi associado, continuava bebendo e fumando crack compulsivamente, depois do trabalho. Também dormia e ficava nas ruas.

Nessa época, já havia grupos de reza e de caminhada na Associação, que poderiam ser considerados precursores dos trabalhos de recuperação com daime da Unidade de Resgate. Rogério afirmou ser cristão, mas não se interessar em participar. Talvez por que não fosse praticante, pois não rezava nem ia à missa. Passou a participar disso, e iniciou o tratamento com as terapêuticas de tradição indígena e o uso do Santo Daime a partir de um desentendimento com o grupo e com a

coordenadora da associação. A equipe e os associados estavam organizando um churrasco no parque do Carmo. Rogério chegou antes, com um grupo de usuários, com o intuito de reservar uma área de churrasco para todos. Este era o grupo que chamava de “galera do fundão”, composto pelos “mais rebeldes, que gostavam de beber e de puxar fumo” (sic). Chegaram cedo, quase noite ainda, para pegar lugar e ficaram bebendo e fumando maconha, à espera dos demais participantes, que viriam com a coordenadora.

Depois de longa espera pelos demais, Rogério foi atrás deles. Andou pelo parque para ver se já haviam chegado. Ficou com muita raiva ao ver que já estavam em outra parte do parque, fazendo churrasco e comendo. Irado, voltou ao grupo dos que chegaram primeiro, convidando-os a brigar com o grupo do churrasco. Ficaram todos irritados, mas decidiram que não iriam brigar. Esperariam para discutir o assunto na assembleia periódica da instituição. Com raiva, sentindo-se desconsiderado e injustiçado, Rogério concordou, também, em se juntar ao grupo e a reclamar depois. Participaram do resto do churrasco e discutiram, posteriormente, o desentendimento, na assembleia da instituição.

Contaram o que havia acontecido, agressivamente. A coordenadora assumiu que havia errado, mas disse que não teriam como fazer outro churrasco para reparar o erro. Outro coordenador, que participava, também, das caminhadas, sugeriu que fizessem uma até o sítio do grupo para compensar o erro. Vários dos que reclamavam aceitaram participar, dentre eles Rogério. Mas, do grupo, somente Rogério foi à caminhada com outros frequentadores da instituição, que não estiveram no churrasco. Na ocasião, por conta de seu uso de crack, má alimentação e por dormir nas ruas, ele estava muito magro e debilitado.

Primeiro contato com o daime

Rogério fez a caminhada com o grupo e passou o fim de semana lá com eles. Mas, depois dos dois dias, Luís, que era o funcionário da AMRMC responsável pela atividade e por cuidar do grupo, convidou Rogério a ficar no sítio uma semana, fazendo uma dieta. A proposta era ficar sozinho e pensar na própria vida, constatando o máximo de tempo que aguentaria ficar longe do caos da cidade e sem usar drogas. Rogério topou e ficou lá um mês seguido. A dieta durou uma semana e, depois, foi realizado um trabalho com daime.

Seu primeiro trabalho foi difícil. Segundo ele, parecia criança. Ficava apagando as velas do ritual, rindo e desrespeitando a organização estipulada pelos dirigentes. Em um dado momento, levantou-se e disse que iria embora. Luís foi atrás, insistindo e pedindo de várias formas que ficasse, mas Rogério não obedecia. Somente depois, quando Walter interveio, chamando-o e tocando seu chocalho, é que voltou e se juntou ao grupo. Percebemos, então, a importância da relação com Walter para superar os contratempos que enfrentou. Rogério achava, inicialmente, estranho e tinha um pouco de medo do que poderia acontecer lá no sítio, mas confiava em Walter. Apesar de esta experiência inicial, um tanto intensa e caótica, diz que entendeu algumas coisas sobre seu uso de crack e se acalmou. Passou o resto do mês ajudando a cuidar do sítio, submetido a outras práticas terapêuticas, como banho de lama e sauna ao sol.

Voltou à associação depois desse mês e acabou “recaindo” (sic) depois de poucas semanas. Relatou que, apesar de sua vontade de parar de fumar crack, passou algum tempo participando dos rituais e trabalhando como associado na AMRMC, mas sempre retomava o uso intensivo de crack. Para ele, assim como para os coordenadores do trabalho, um elemento que dificultava seu projeto de abstinência do crack era o fato de viver na rua.

Jamais gostou de dormir em albergues, por serem muito rígidos, cheios de pessoas e com regras firmes. Permanecia boa parte de seu tempo no Glicério, muitas vezes dormindo embaixo do viaduto em frente à AMRMC. Foi construindo uma forte relação com a instituição, vivendo seu cotidiano em seu entorno.

Para Rogério, um dos efeitos posteriores do daime era que, depois do ritual, a pessoa ficava mais sensível às coisas à sua volta, por “estar mais limpa, com menos impurezas” (sic). Ao estar mais limpo, a pessoa ficava mais vulnerável ao que acontecia à sua volta. Para ele, estar na rua era estar exposto ao movimento da rua, das pessoas que conhecia por lá, muitas delas bebendo ou fumando crack, logo, era mais difícil não usar a pedra.

Esta era uma preocupação dos que trabalhavam na associação e, também, dos integrantes da Unidade de Resgate Padrinho Sebastião. Quando voltavam do sítio, após um trabalho com daime (geralmente domingo), era permitido aos participantes que estavam em situação de rua que dormissem por uma noite na AMRMC.

No seu segundo ritual com daime, Rogério, novamente, debochou dos hinos, tentou apagar as velas e andava de um lado para o outro. Como se fosse uma criança. Em certo momento, sentou-se aos pés de Walter e dizia: “*eu vou crescer aqui dentro*”. Rogério afirmava que estava incorporado e que não era totalmente ele que estava ali, fazendo aquelas coisas. Apesar de se considerar cristão, Rogério usava linguagem e conceitos ligados às religiões afro-brasileiras como referência para compreender sua experiência.

A partir do que viveu no trabalho de daime, Rogério via a oportunidade de fazer parte do grupo ao qual gostaria de pertencer.

Voltou deste trabalho “meio transtornado”. Dois dias depois, na associação, “incorporou um bicho muito bravo”, que

queria bater nas pessoas e quebrar tudo. As pessoas tentavam conversar com ele, mas não respondia. Começou a quebrar diversos objetos dentro da instituição. Mas dois dos coordenadores conseguiram lhe acalmar. Lembrou que um deles tocava um sino de som bem agudo, e que isso o acalmava. Pela descrição, é o mesmo instrumento que Luís usa durante os trabalhos.

Rogério teve dificuldade em organizar estas memórias no tempo cronológico, mas disse que passou mais de dois anos entre a rua, o crack e a bebida alcoólica, os trabalhos de recuperação com daime e atividades na associação.

Diferentes terapêuticas

Fez apenas uma vez, a dieta, mas, neste período, participava de diversos trabalhos com daime e fazia as saunas e purgas (tomou a Yawar Panga 15 vezes e fez inúmeras lavagens intestinais). Além destas práticas recomendadas, geralmente, aos que eram tratados pela Unidade de Resgate, Walter fazia uso de algumas outras terapêuticas, de acordo com o caso de cada um. Rogério conta que, muitas vezes, ia ao escritório que Walter mantinha em sua casa e ficavam horas lá, com Walter realizando diversas práticas.

Rogério fala de uma vez em que teve todo o pelo de seu corpo raspado por Walter, para lidar com sua forte agressividade e para não recair. Durante a pesquisa de campo, no início de 2010, houve um momento em que Rogério estava com receio de voltar a fumar crack e foi até Walter pedir que fizesse novamente a raspagem dos pelos. Walter, que já estava afastado dos trabalhos com daime, disse a ele que não teria o mesmo efeito que tinha tido antes, pois Rogério já se encontrava em outro momento de vida, mas acabou realizando a raspagem.

A prática de raspagem dos pelos fez um grande sentido para Rogério na primeira vez em que Walter o fez. Dessa forma,

voltou a pedir que seus pelos fossem raspados, mas Walter, neste segundo momento, já não considerava que teria o mesmo efeito. Apesar de seu medo, Rogério, no entanto, não chegou a usar crack neste momento.

É interessante perceber, nesta parte de seu relato, que as estratégias terapêuticas são utilizadas de acordo com o contexto e o momento que os pacientes estão passando. Enquanto, na medicina ocidental, o uso do medicamento pressupõe a descontextualização dos pacientes e de suas doenças para serem incluídos em um grupo de casos, aqui vemos que a forma como as plantas serão utilizadas, assim como as práticas que cercam estes usos, estão ligados ao momento em que o paciente está vivendo, levando em consideração seu contexto.

Houve, também, um momento em que, enquanto recebia por uma frente de trabalho ligada à AMRMC, ficou cerca de nove meses no sítio. Cuidava do local e passava pelos trabalhos terapêuticos. Era em parte paciente e em parte um trabalhador do grupo. Um de seus trabalhos terapêuticos, nesta época, foi o de construir o Ponto de Ogum, uma clareira na mata que consistia de duas esculturas e uma tora fincada ao chão, dedicada ao orixá Ogum.

Uma parte de seu trabalho foi levar, nas costas, a imensa tora e fincá-la no lugar:

Nossa, foi difícil! Tive que levar nas costas aquele tronco enorme. Depois que eu coloquei ele no chão, eu tinha que passar a noite lá no ponto. Fui pra lá só com um saco de dormir, sem luz nem comida. Daí foi ficando escuro, e eu fui ficando com medo... Mó vergonha, no final não consegui passar a noite lá. No meio da noite, já tava tudo escuro, e eu fui ficando com muito medo, daí eu não aguentei... Fiquei apavorado e saí correndo até a casinha, onde tava o Luís. Ele me entendeu, não brigou comigo nem nada...

Apesar de manter, por algum tempo, a vida desta forma, Rogério conta que chegou um momento em que teve que ser expulso da AMRMC. Diz que tem este jeito meio agitado, bri-guento, e que sempre acabava se envolvendo em alguma confu-são ali, às vezes com os frequentadores e outras com a equipe. Conta que houve mesmo momentos em que a coordenadora havia chamado a polícia para conseguir contê-lo.

As relações estavam um tanto desgastadas e o convívio difícil, até que Rogério acabou sendo expulso da AMRMC. Rogé-rio estava muito bravo com a coordenadora, cansado da forma como ela o tratava, e com raiva, também, de um assistente dela. Sentia-se discriminado, injustiçado. Ficou pensando no que poderia fazer. Rogério conta:

Lembro até que no fim de semana antes disso eu tinha ido pro sítio, para um trabalho de daime. O daime até falava pra eu não fazer isso, não me vingar... Mas daí, quando chegou a segunda-feira, fui pra assembleia da associação com um porretão de madeira. Ficou todo mun-do assustado!

Fala que, na época, estava com muita raiva dela. Mas, ao lembrar, vê como Rosana foi importante em sua vida e que, na época, ajudou-o como pôde. No entanto, este incidente acabou sendo uma situação limite, e Rogério foi desligado da instituição. Depois desta assembleia, a coordenação chamou-o para uma conversa. Falaram que estavam preocupados com ele, que ele estava passando demais dos limites e que seria desligado da instituição, não podendo mais frequentá-la. Algo importante de se notar nesta parte do relato é como, durante o trabalho com daime, o chá “fala” com ele, aconselhando-o a não tomar esta atitude. Vemos que o papel do daime está além do efeito de uma substância, sendo percebido como uma alteri-dade, alguém que se comunica com ele.

Rogério conta que este momento foi um dos mais difíceis de sua vida. Continuou vivendo nas ruas da região. Apesar de não frequentar mais a associação, ia aos mesmo locais e continuava dormindo, muitas vezes, em frente a ela. Conta de um conflito que houve logo após sua expulsão de lá, que mostra bem como sua vida estava ainda misturada à instituição. A coordenadora havia organizado um mutirão em frente à AMRMC, que é a área pública debaixo do viaduto onde algumas pessoas ficavam, e onde Rogério, muitas vezes, permanecia. Atualmente, Rogério mora em uma garagem que ocupou já há alguns anos, que fica ali também, a poucos metros do viaduto, ao lado da associação.

Rogério decidiu participar do mutirão e trabalhou ajudando na limpeza. Conta que foi um dos que mais trabalhou, e, ao final, houve um almoço de confraternização dentro da associação. Apesar de ter trabalhado, não o deixaram entrar e participar do almoço, já que estava expulso da instituição. Ficou muito bravo. Alguns momentos depois, Rosana veio entregar a ele pelo portão uma marmita que havia preparado, mas desculpando-se, pois, infelizmente, não poderia deixá-lo entrar. Ele ficou muito bravo, rejeitou a comida, jogando-a no chão.

Apesar de ser forçado a se desligar da AMRMC por conta dos limites da instituição e pelo desgaste das relações, Rogério continuou ligado à região e às pessoas com quem tinha feito amizade, tanto os funcionários e associados como aos que vivem no bairro.

No entanto, viver este rompimento desestabilizou-o. Rogério conta que, neste período, passou a fazer um uso muito intenso de crack e abandonar todo e qualquer cuidado pessoal. Diz: *“me afundei no crack. Nessa época por pouco não fui de vez.”* Esta época de dificuldade é o tempo entre a sua expulsão da AMRMC e a ocupação da sua atual moradia, cerca de dois anos. Conti-

nuou participando dos trabalhos da Unidade de Resgate. Diz que isso teve um papel importante em vários momentos, mas, neste momento específico, foi algo importante para lembrá-lo das coisas que queria e de como buscar seus objetivos.

Neste momento, o trabalho de daime, que era, antes, apenas mais um elemento na sua vida, passa a ter grande importância, dando cuidado e suporte a ele. Foi algo importante, segundo Rogério, pois “*sempre me lembrava das coisas que eu queria e de como o crack tava me fazendo mal*”. Os rituais com daime têm o papel, neste momento, de suporte, ajudando-o a manter seu movimento em busca de outra inserção, que não o ficar nas ruas fumando crack.

Rogério diz que quando tomava daime, neste período, via o quanto “estava se destruindo”. Nos relatos de Rogério, percebe-se que os rituais com o Santo Daime tiveram, e têm, este papel, de ir mostrando pra ele o que fazer na vida, que decisões tomar, lembrando-o, sempre, do que era importante pra si.

Rogério diz: “*durante os trabalhos de daime, o daime me mostrava que eu tinha que parar de usar crack*”. Ao mesmo tempo, mostrava que “*ao ficar na rua eu acabava recaindo*”. Ao mesmo tempo em que mostrava seu uso de crack como um problema, mostrava, também, isso relacionado com o seu viver na rua, sua constante exposição ao movimento das ruas. Aqui, aparece pela primeira vez o viver na rua como algo a ser questionado por Rogério.

Outro acontecimento que o abalou profundamente nesta época, segundo Rogério, foi a morte de seu pai. Um dia ligou para sua irmã, que morava em Ferraz de Vasconcelos, na grande São Paulo, e ela contou-o que seu pai havia morrido em Pernambuco, para onde tinha voltado. “*Nesse momento eu fiquei arrasado... Daí eu me abandonei mais ainda...*”. Conta que, nesta época, tinha

vontade de morrer, da mesma forma que seu pai. Novamente, neste momento, foi importante a presença de Walter.

Rogério conta que foi conversar com Walter em seu escritório e que esta longa conversa ajudou-o a ver, novamente, sentido na vida. Walter contou a ele que também já havia perdido o pai, que havia sido muito difícil também e de como é sofrido se ver sozinho no mundo. Segundo Rogério, algo que o ajudou foi quando Walter disse a ele que cabe às pessoas fortes aprenderem a enfrentar o mundo mesmo assim. Rogério disse que, neste momento, espelhou-se em Walter, e que isso o ajudou a se fortalecer para enfrentar a situação.

Nesta época, havia momentos em que tinha bastante medo de tomar daime. Diz que sabia que estava se detonando, fumando muito crack e mal se alimentando, e que tinha medo do “castigo” que o daime poderia dar a ele. Uma vez, foi até o sítio com o grupo, sentou-se com todos em volta da fogueira, mas na hora em que estava sendo servido o daime para cada um, no início do ritual, recusou-se a tomar. Walter levantou-se e insistiu que tomasse. Segundo Rogério, Walter disse a ele: “*ou você toma esse daime, ou vai morrer*”, e Luís ficou com a mão estendida segurando o copo de daime. Acabou tomando, e depois de menos de uma hora se sentindo enjoado, vomitou muito e ficou sentindo um grande mal-estar. Sentou-se perto do poço de água, fora da roda do ritual e ficou lá bastante tempo, mesmo depois de o ritual ter acabado. Relata que foi um trabalho super forte, em que todos, ali, passaram mal, alguns vomitando mesmo antes dele, mas afirma que passou muito mais mal que os outros.

Para Rogério, o fato de ter passado mal estava relacionado com a forma como estava levando sua vida, como uma punição dada pelo daime a ele por não se cuidar. O medo desta “peia” não é medo do daime em si, mas sim medo do

que o daime poderia mostrar a ele neste momento de pouco autocuidado. Este “mostrar” do daime, muitas vezes, se dá por meio da peia e do sofrimento ligado a ela, de seus efeitos e do que eles significam.

Rogério diz que este momento foi importante para tomar uma decisão. Diz: *“É importante tomar daime porque o daime cobra você do que você tinha prometido pra você mesmo”*. Para ele esta experiência com daime mostrou-o como ele precisava se cuidar e não poderia continuar se descuidando de si desta forma.

O daime, a magia negra e a parada com o crack

Depois de sua expulsão da AMRMC, Rogério ficou profundamente ressentido com a equipe e, principalmente, com Rosana. Planejou duas coisas que hoje chama de “vingança” (sic): processar na justiça trabalhista a associação e matar a coordenadora.

Logo que saiu, foi atrás de um advogado e abriu um processo, no qual dizia que a instituição não havia pagado corretamente, de acordo com as leis trabalhistas. Lembra que, na época, fez isso mais para provocar e irritar a coordenadora do que pelo dinheiro. Depois de um mês, houve uma audiência, onde compareceram, Rogério com o advogado, Rosana e Walter Varanda, antigo coordenador. Depois que cada parte apresentou seu argumento, a juíza deu um prazo para que tentassem buscar um acordo. Até hoje não houve mais nenhuma audiência, e Rogério conta que, caso haja outra, estaria disposto a perdoar Rosana, pois não está mais tão bravo com ela, e que já ficou satisfeito de fazê-los ter que comparecer à audiência e ouvir um sermão da juíza.

A outra parte de seu plano nunca foi realizada e, de acordo com o que Rogério conta, este plano acabou sendo peça importante para que parasse, definitivamente, de fumar crack. Enquanto

ainda estava na rua, começou a combinar com outros dois dali, que também estavam com raiva de Rosana, uma forma de matá-la. Começaram a entrar em contato com magia negra e resolveram aprender a lidar com isso para usar a magia contra ela.

Começaram a estudar o livro de São Cipriano, livro bem popular de magia negra, que, segundo ele, é vendido em bancas de revista. É um livro utilizado em rituais afro-brasileiros. Este livro conta a história de São Cipriano, personagem lendário que teria feito um pacto com o diabo antes de se converter ao cristianismo, e contém diversas orações e trabalhos de magia. Além de ler o livro e discuti-lo, os três juntavam dinheiro e desciam a serra do mar, indo periodicamente até Santos, onde se encontravam com um pai de santo disposto a ensiná-los mais sobre os rituais de magia negra.

Quando estava participando deste processo, Rogério resolveu parar, definitivamente, de fumar pedra. Diz que foi percebendo que, ao se mexer com magia negra, tudo é muito pesado, pois ela é muito poderosa, e passou a ter medo do que poderia acontecer consigo caso continuasse na sua rotina de rua e crack. Diz que “*o crack é sujo, ele te enfraquece para enfrentar umas situações*”. Dessa forma, escolheu continuar com seu plano de vingança e deixar o crack de lado. Rogério estava ressentido pela expulsão e ainda muito ligado à AMRMC. O ocorrido ali e a sua relação com a coordenadora foram elementos que contribuíram bastante para sustentar seu esforço em parar de fumar crack.

A decisão em parar de fumar crack está relacionada com a ideia de sujeira e limpeza utilizada pela Unidade de Resgate. Enquanto o daime podia limpá-lo da “sujeira” que ficava ao fumar crack, os riscos em lidar com magia negra, ficando mais sujo e fraco, eram, para Rogério, muito grandes e não valiam a pena ser corridos.

Para Rogério, a magia negra também entrava em conflito com o daime. Segundo ele, “*o daime é da luz, te limpa e te coloca num bom caminho. A magia negra te dá muito poder, mas te coloca como se fosse dentro de um túnel escuro, você nunca sabe aonde vai te levar.*”

Rogério ficou um pouco afastado dos trabalhos com daime, mas manteve uma participação esporádica. Quando participava, Luís e Walter sabiam de seu envolvimento com magia negra e não o discriminavam, respeitando-o. Da mesma forma, o pai de santo também sabia que tomava daime e o respeitava, apesar de nunca ter tomado. Porém, Rogério diz que, durante os trabalhos, o daime trazia questionamentos para ele em relação a isso. O daime “dizia” que era diferente da magia negra: “Um é da luz, o outro das trevas”. O daime “dizia” pra ele que tudo bem, naquele momento, estar mexendo com as duas coisas, mas que iria chegar outro em que teria que se decidir.

Após cerca de dois anos na rua, e sendo acompanhado pela Unidade de Resgate, começou a trabalhar em uma oficina mecânica que ficava ao lado da associação e em frente ao viaduto. Trabalhava em troca de teto e comida: podia dormir na oficina e recebia comida do dono, todo dia, além de cinco ou dez reais, de vez em quando. Depois de algum tempo trabalhando nestas condições, se desentendeu com o patrão, pois se sentia explorado. Abriu um processo trabalhista contra ele. No entanto o dono já havia fechado a oficina e desapareceu. Rogério conta que chegou a ganhar na justiça contra ele, mas como o patrão sumiu, nunca recebeu nada. O proprietário deve mais de R\$16.000 de luz e água. Continuou, então, a morar no espaço abandonado, dividindo-o com outro homem. Conseguiram realizar ligações legalizadas de água e luz, deixando a dívida do proprietário para ele e abrindo uma nova conta; Rogério afirma que, atualmente, o espaço já é deles, por conta da “usucapião”.

Ao ter onde morar, Rogério passou, também, a ter onde guardar uma carroça. Passou a trabalhar coletando material reciclável pela cidade, criando outras relações de pertencimento e conseguindo outra forma de trabalhar e conseguir renda. Conta que carregava cerca de 600 quilos de material todos os dias. Integrou-se ao movimento de catadores de material reciclável, participando de diversas ações e eventos organizados pelo movimento. Brigava com as instituições que atendiam às pessoas em situação de rua que queriam participar do movimento, por achar que elas apenas queriam lucrar com este apoio.

Nesta época, aos poucos, deixou de fazer os estudos de magia negra e, durante um trabalho de daime, percebeu que era “da linha do daime, e não das trevas”. Abandonou seus estudos de magia negra e continuou participando dos trabalhos. Hoje em dia, ocupa, em muitos momentos, uma função de auxílio, ajudando Luís a continuar os trabalhos. Durante o período da pesquisa, chegou a ficar acompanhando uma dieta que estava sendo realizada em outra pessoa em situação de rua, tendo ficado uma semana inteira cuidando do paciente em dieta, enquanto Luís estava em São Paulo, trabalhando. Depois de alguns anos trabalhando como catador de material reciclável, foi obrigado a abandonar a sua função, pois estava debilitado por conta de uma tuberculose resistente, não adequadamente tratada, e de ataques de asma. Durante o período de pesquisa, trazia nas conversas, ainda, muitos momentos de atrito com outra instituição: desta vez, a unidade de saúde onde estava fazendo este tratamento. Recusou-se a ir para Campos do Jordão, a um local isolado especializado no tratamento de doenças respiratórias, por medo de que sua casa fosse tomada caso ficasse muito tempo fora. Além de alguns trabalhos informais e temporários, tinha como ocupação sair para catar latinhas e participava de atividades e oficinas de algumas instituições no centro da cidade.

DISCUSSÃO DOS DADOS E RELATOS

Nos últimos dois capítulos, acompanhamos uma descrição do trabalho realizado pela Unidade de Resgate Padrinho Sebastião e um relato da trajetória de dois frequentadores que passaram pelo tratamento do grupo. No capítulo dedicado ao trabalho, vemos seu desenvolvimento, descrição das diversas práticas terapêuticas e, ao final, como os realizadores entrevistados compreendem o chá e as terapêuticas, e de que forma entendem que se dá a “cura”, neste tratamento. Já no capítulo com as histórias dos participantes, reconstruímos, a partir de conversas e entrevistas, sua trajetória de vida, tentando entender como se deu sua ida para a rua, esta como lugar de permanência e sociabilidade, a forma como entraram em contato com o grupo e porque decidiram participar. Depois disso, como se desenrolou sua vida e sua participação nos rituais e nas terapêuticas e de que forma entendem que esta participação afetou sua vida. A partir de agora, tentaremos aglutinar o que foi observado em uma compreensão geral sobre as práticas e apreender, assim, qual o sentido deste tratamento para essas pessoas. Poderemos, assim, ter respostas para as questões levantadas na introdução do trabalho, como: o chá é terapêutico para tratar qual problema? De que forma ele trata? O que da situação de rua se busca tratar? De que forma este trabalho se

diferencia dos trabalhos realizados nas igrejas? Depois de discutirmos estas questões, frente ao que foi observado nos rituais e nos relatos, fecharemos o trabalho tecendo algumas considerações, a partir do que foi observado, em relação aos processos atuais de normatização de um uso terapêutico da ayahuasca, que passa por sua avaliação do ponto de vista científico.

Como funciona o tratamento: o lugar do chá

Como foi dito no início desta dissertação, para podermos compreender o que é este tratamento e de que forma se dá este “uso terapêutico” da ayahuasca, é importante perceber o contexto, a forma como se lida e se fala desta substância. É interessante notar que existe o uso de uma substância, mas o modo como é manipulada e utilizada, as práticas que servem de contexto para seu uso e a forma como se fala dela diferem bastante tanto entre o uso como medicamento quanto como droga ilícita, ao compararmos aos dois usos correntes de substâncias em nossa sociedade. O remédio, por exemplo, deve ser usado a partir de uma ordem médica, em que o paciente leva a receita assinada pelo profissional a uma farmácia, compra e usa-o sozinho, longe do médico, em seu cotidiano. Já drogas como maconha, cocaína ou crack, não precisam de ordens ou prescrições para ser adquiridas. São compradas no mercado ilegal, muitas vezes em “bocas”, com comerciantes ilegais ligados a toda uma rede de produção e distribuição, também clandestina, e são usadas pelas pessoas no momento que decidirem, sendo, a recomendação oficial feita às pessoas, contrária ao seu uso, sendo proibido seu porte, produção e venda.

Já no uso do daime, neste grupo específico, percebemos diversos tipos de práticas que o precedem: uma preparação com as purgas, banhos e dietas, e a avaliação dos dirigentes,

também chamados pelos outros participantes em alguns momentos de “curadores”. Presenciei situações, por exemplo, em que se recusaram a realizar trabalhos para diferentes pessoas. Além deste cuidado inicial, o uso do chá pelos pacientes é cuidado e controlado em todas as situações também. Houve um momento, por exemplo, ao final da pesquisa de campo, em que Luís não queria que Paulinho tomasse daime. Segundo contou, ele havia feito uma limpeza com Yawar Panga e logo depois voltou a beber. Na compreensão de Luís, acabava usando o daime depois para minimizar seu mal-estar e a culpa por ter bebido. Por esta razão, não ia ser bom se tomasse daime, pois não estava levando a sério o tratamento. No entanto, presenciei, também, momentos em que alguém se recusava a tomar mais uma dose durante o ritual, sendo respeitada pelos dirigentes.

Assim, podemos ver que os efeitos terapêuticos do chá, neste contexto, estão ligadas à forma como é compreendido e utilizado pelo participante, sendo este uso avaliado pelos dirigentes. Outra característica importante de se destacar aqui é a diferença na forma de se pensar o problema e se utilizar as terapêuticas: elas são pensadas de forma individualizada e diferindo, também, em momentos no tempo. Isso foi possível perceber nas diferentes terapêuticas utilizadas com cada um e, especialmente, com as utilizadas com Rogério. De acordo com o momento em que ele vivia, Walter utilizava diferentes práticas, que já em outros momentos não faziam mais sentido.

Observamos todos estes elementos como características que vão conformando o olhar circunvisivo que os participantes têm do que é tratamento e de para que serve o chá. Quem controla as doses do chá e a organização das práticas e rituais são os organizadores, e isto é vivido como uma relação de cuidado. Perceber a relação entre os organizadores e os participantes como cuidado nos ajuda a ver o tratamento desenvolvido como

um processo que vai acontecendo, no qual o chá em uso ritual é apenas um elemento. Nos relatos, os dois atribuem as melhoras e a superação de dificuldades que tiveram não só ao efeito do chá, mas às conversas, idas ao sítio e realização de outras terapêuticas.

A partir de vermos o chá e seus efeitos indissolúvelmente inseridos neste contexto, vê-se que são diversos os elementos que agem na determinação de como será a “viagem” do daime: a preparação e situação da pessoa que participa, o estilo de ritual e quem está comandando-o. Outros elementos importantes são também onde o ritual é realizado e quantas pessoas participam.

Tudo isso se aproxima do que é colocado por Zinberg (1984), que salienta em seus trabalhos, a importância de não se observar, apenas, o efeito farmacológico, levando-se, sempre, em consideração, a substância, *set* e *setting*. Mas, aqui, a partir dos relatos tanto de Paulinho como de Rogério, percebe-se que estes outros fatores não acontecem em paralelo com o efeito do chá, enquanto efeito farmacológico. Quer dizer, existe uma inter-relação entre os diversos fatores, um levando a alterações no outro, sendo até difícil percebermos uma separação entre estes fatores. O ritual e suas características e a situação daquele que ingere o chá levam a mudanças nos efeitos fisiológicos: mudam reações, mesmo corporais, sentidas por eles. Paulinho, por exemplo, relata maior número de visões quando o trabalho é feito por um bom curador e mais vômitos e sofrimento nos trabalhos em silêncio.

Não é possível, dessa forma, compreender as grandes variações no efeito a partir apenas da lógica do efeito farmacológico. Se nos aproximarmos deste fenômeno, tentando ver a inter-relação entre estes diversos fatores, será difícil ver alguma preponderância de controle de qualquer um deles. São

diversos os aspectos do contexto e suas características que vão alterar a experiência. Afinal de contas, quem age? Será que é apenas a substância? Como se dá essa relação entre sujeito, substância e contexto?

Os vários elementos agem conjuntamente, e não podemos dizer que nenhum deles tem uma ação mais privilegiada. Pode-se falar de um jogo, um teatro entre diversos elementos, em que todos agem e se influenciam uns aos outros, sendo difícil ver fronteiras tão definidas entre substância, *set* e *setting*. O olhar circunvisivo que recai na substância, percebendo-a enquanto “ser divino”, que limpa e traz conhecimento, altera a experiência em sua totalidade, que diz de outro tipo de relação com a substância, e não apenas dos elementos que esta relação é composta. Como falamos no início, o olhar recai sobre o mundo e as coisas o tempo todo, e de forma pré-reflexiva, já determinando o que são as coisas e nossa forma de lidar com elas. A compreensão que os dirigentes e os participantes têm é de que o chá não é uma substância como as outras no mundo, mas, sim, é vista como algo que tem um saber próprio em sua forma de agir sobre as pessoas. Toda a organização e as terapêuticas têm o intuito de possibilitar com que o participante tenha a experiência de entrar em contato com o saber desta “entidade”, o daime.

Para isso, é importante perceber que, dessa forma, as pessoas colocam-se à espera da ação do chá não como elemento já determinado pela ação farmacológica, mas como um elemento que sempre contém algo de imprevisível, imponderável. Aqui nos aproximamos de Vargas (2006), quando fala do aspecto de “evento” que o uso de drogas tem.

No trabalho com o daime, este imponderável é um elemento que tem grande peso na experiência que se terá e se revela a cada ritual: a “onda” pode ser boa ou ruim, sofrida ou

tranquila. As preparações dos participantes antes do ritual e a utilização, no cotidiano, de certas prescrições comportamentais (seja colocada apenas por si mesmo ou compartilhado com outros) são formas de tentar lidar com este imponderável. Este elemento de imprevisto está presente, também, nos momentos anteriores aos trabalhos, gerando uma expectativa: todos estão mais sérios, tensos, à espera do que pode acontecer ali, e o que este acontecimento quer dizer.

Neste sentido, no contexto específico que está sendo analisado, este elemento imponderável está, intimamente, relacionado à compreensão do daime enquanto alteridade: vemos, tanto no relato de Paulinho como no de Rogério, que o daime, compreendido como ser divino, “fala” por intermédio de efeitos, sensações, tanto boas quanto ruins. Quer dizer: estes acontecimentos significam coisas diferentes, muitas vezes, relacionadas com questões sobre si mesmo, seu cotidiano ou sobre a vida em geral. São acontecimentos em que aquele que o toma não é sujeito pleno da ação, estando submetido ao que o daime usado no ritual “faz acontecer” com ele. Isto que ele faz acontecer, junto com os pensamentos e as visões, é a forma como o daime “fala” àquele que o toma. Estes acontecimentos são permeados por significados ligados a uma noção de sagrado. Estes dois aspectos (a alteridade enquanto ser divino e os significados que carrega) são de grande importância na forma como o trabalho da Unidade de Resgate afetou as vidas dos participantes.

Terapêuticas: experiências significativas

Além de serem pensadas de forma individualizada em relação ao contexto que está vivendo, o paciente, a experiência tida com a planta, entendida enquanto “ser divino”, é um elemento fundamental no processo de cura.

Para este grupo em particular, o daime limpa corporal-mente e, pelo que faz acontecer, revela coisas. Estes acontecimentos são permeados por fortes elementos simbólicos. Nos dois relatos, vemos que as suas primeiras experiências com o chá foram bem fortes e impactantes sendo, também, carregadas de significado. Paulinho conta ter virado um macaco e ter, com toda a experiência, entendido bastante sobre o porquê bebia e fazia sexo com homens. Rogério, em seu segundo trabalho de daime, senta-se aos pés de Walter e diz que irá aprender muito “ali dentro” daquele grupo. Estes acontecimentos, que não se esperava que fossem ocorrer e que aconteciam cada um de um jeito, carregam significados. Novamente percebemos que a relação com o daime está calcada não em uma relação entre um organismo e o efeito farmacológico de uma substância, mas na relação com uma alteridade: aquilo, o chá, se comunica com ele por meio dos efeitos e visões, mostrando o que se deve ou não fazer e o porquê de se ter feito outras coisas em sua vida que, até o momento, estavam sem sentido para o participante.

Não são apenas os acontecimentos durante os rituais com daime; nas outras terapêuticas, percebemos também fortes elementos simbólicos presentes. Para podermos entender o trabalho ordenado por Walter e realizado por Rogério, de ter que carregar uma tora para montar o ponto de Ogum, vale tentarmos entender um pouco mais do que se sabe sobre este orixá.

De acordo com Pierre Fatumbi Verger (1981, p. 51), um dos grandes estudiosos dos cultos afro-brasileiros,

[...] o arquétipo de Ogum é o das pessoas violentas, briguentas e impulsivas, incapazes de perdoarem as ofensas de que foram vítimas. Das pessoas que perseguem energeticamente seus objetivos e não se desencorajam facilmente. daquelas que nos momentos difíceis triunfam onde qualquer outro teria abandonado o combate e perdido toda a esperança. Das pessoas que possuem

humor mutável, passando por furiosos acessos de raiva ao mais tranquilo dos comportamentos. Finalmente, é o arquétipo das pessoas impetuosas e arrogantes, daquelas que se arriscam a melindrar os outros por uma certa falta de discrição quando lhe prestam serviços, mas que, devido à sinceridade e fraqueza de suas intenções, tornam-se difíceis de serem odiadas.

A partir desta citação dá pra se perceber, claramente, uma relação entre a forma de Rogério se comportar, agressivo, desconfiado e briguento, e as características de Ogum. Pela descrição que Rogério dá destes trabalhos e técnicas, principalmente na da raspagem dos pelos e na construção do ponto de Ogum, percebe-se que esta prática, orientada por Walter, está ligada a características fortemente simbólicas, ligadas ao seu jeito de ser e seus comportamentos. A grande tora é algo bem forte e imponente, e, da mesma forma, a raspagem dos pelos está ligada a um símbolo de masculinidade e força. É importante perceber que estes são elementos simbólicos presentes nestas técnicas, e, da mesma forma, os hinos e os comportamentos dos dirigentes, no ritual, são carregados de forte simbolismo. Os trabalhos se dão em torno destes significados, que são manipulados pelos trabalhos e terapêuticas utilizadas, seja para fortalecê-los (o trabalho com a tora) ou para suavizá-lo (a raspagem dos pelos). Estes significados são, na verdade, vividos pelos participantes, experienciados, e não mentalmente interpretados. Rogério, por exemplo, conta, com orgulho, de todo este processo de carregamento das toras do trabalho. Fala com tristeza do momento em que não conseguiu dormir no ponto construído por ele, como se não tivesse sido capaz de viver inteiramente o processo que era parte de seu tratamento.

Em meio a estes significados e experiências, o daime aparece como mais um elemento que colabora na construção destas experiências.

Em todos os relatos, vemos que uma noção de sagrado permeia as terapêuticas e as relações com o chá. Pode-se perceber isso desde o início do desenvolvimento do trabalho, em que os realizadores vão pedir autorização a autoridades ligadas ao Santo Daime, no período de aprendizado em que Walter vai passar algum tempo com pajés, curandeiros e padrinhos da religião de diversos lugares. Percebem-se, também, nas histórias contadas pelos dois participantes, relatos de visões de santos e anjos, o que reitera a percepção do chá como uma entidade espiritual.

A comparação do daime com a magia negra feita por Rogério nos mostra como o trabalho de recuperação com daime tem um elemento fortemente espiritual ligado à noção de cura, diferente do uso de substâncias pela medicina ocidental, que, para legitimar os medicamentos, tenta isolar qualquer uma destas influências de crença ou sugestão no processo de cura. O medicamento deve prescindir do contexto de relações, sugestões e interpretações, tanto de parte do paciente como do médico. Deve bastar-se como um marcador biológico (geralmente, no limite de sua toxicidade), que é, no entanto, inseparável do chamado “efeito placebo”. Como diz Pignarre:

Toda técnica está *concentrada* no medicamento, que deve ser suficientemente construído para bastar-se a si mesmo. A única técnica que subsiste é o modo de usar o objeto. O objeto medicamento transporta o efeito placebo assim como transporta moléculas, independente de tudo e de todos. (PIGNARRE, 1999, p. 47)

Se o medicamento deve bastar-se a si mesmo, no caso do daime, é fundamental levar em consideração os seus elementos simbólicos e ligados a uma espiritualidade para que se possa compreender seu papel terapêutico.

O que se cura

O trabalho da Unidade de Resgate foi, aos poucos, sofrendo modificações em sua organização e nos moldes dos trabalhos, com o intuito de tratar melhor as pessoas em situação de rua. O grupo era inicialmente formado por pessoas já inseridas e engajadas em trabalhos voltados a essa população, como a AMRMC ou a OAF. No entanto, ao acompanhar o cotidiano do grupo, pude perceber que as terapêuticas são disponibilizadas não só para quem está na rua, mas a quem queira fazer o tratamento. Durante o período, vi a participação de parentes de Walter, funcionários da mesma empresa em que Luís trabalha ou mesmo peões que trabalhavam nas propriedades ao redor do sítio do grupo. Inicialmente, o grupo buscava ajudar as pessoas em situação de rua. Esta maior abrangência do trabalho foi possível por conta da situação de rua não ser vista, pelo grupo, como o problema em si, a ser tratado, mas como expressão de um acúmulo de impurezas e na organização da pessoa. Assim, tanto quem está em situação de rua como quem tem casa vive este tipo de “problema” na vida, e, assim, os trabalhos de limpeza e de daime vão limpando o participante e ajudando-o a se reorganizar de outra forma.

Dessa forma, percebemos nos relatos dos realizadores e dos participantes que as terapêuticas são usadas no intuito de limpar e tirar as pessoas de uma forma de organização prejudicial. Percebe-se, nos relatos de todos, que a limpeza que os trabalhos proporcionam está ligada não apenas a uma limpeza de algo físico do corpo. A sujeira que a pessoa começa a carregar está no corpo, mas é uma limpeza que não se limpa tomando banho, porque é de um tipo diferente de sujeira que estamos falando. A pessoa vai se sujando conforme vai vivendo a vida. Apesar de estar ligada a experiências e comportamentos, a noção do que pode te sujar é um tanto abrangente, mas podem-se

destacar alguns pontos, como o uso intenso de drogas, especialmente algumas delas e alguns tipos de uso, e o viver na rua, por exemplo.

Este tipo de sujeira e as limpezas que as terapêuticas trazem não estão também ligadas apenas à imundície da rua ou aos males físicos das drogas. Conforme diz Walter, estas sujeiras, na verdade, estão ligadas a padrões de comportamento e à percepção do mundo. Ao falar sobre as purgas e as plantas laxativas, diz: *“Isso tira até aquele leitinho da sua mãe que ficou grudado num canto e que foi definindo quem você é!”*. Assim, vamos percebendo que a sujeira é algo físico, material, mas que afeta a experiência de mundo que a pessoa tem.

Aqui neste ponto, nos auxiliará, para a compreensão desta noção de sujeira/limpeza e uso das terapêuticas e do daime, se aproximar da noção de poluição e dos rituais de despoluição elaborados por Mary Douglas (1991). Vemos que, para os dirigentes e os participantes, o uso de crack, e de álcool de forma abusiva, é algo que suja: Rogério comenta como sentia que a pedra o sujava e o enfraquecia espiritualmente, fazendo com que corresse maior risco de que acontecessem coisas ruins para ele. A pedra suja, desorganiza a pessoa, e o daime limpa, “reorganiza padrões” e é, também por isso, que se considera que cura. Vemos, também, como Paulinho recorre às purgas e ao daime depois de um período de abuso intenso da cachaça, algo que chegou a deixar Luís bravo com ele.

A forma como a autora compreende os ritos de limpeza ou despoluição também se aproxima desta noção do daime:

[...] os ritos de pureza e impureza dão certa unidade à nossa experiência.[...] Por meio deles, as estruturas simbólicas são elaboradas e exibidas à luz do dia. No quadro destas estruturas, os elementos díspares são relacionados e as experiências díspares adquirem sentido. (DOUGLAS, 1991, p. 7)

Esta descrição aproxima-se bastante do sentido que têm, neste grupo, a sujeira e o efeito das limpezas.

A partir desta noção de ritual de limpeza, como ordenamento do que está fora de lugar e que confere sentido à existência, podemos compreender sua relação com o uso de drogas e o morar na rua. Estas duas situações são consideradas formas de desorganização pelos participantes, e a participação no ritual, bem como a realização das práticas purgativas e os rituais com daime, funcionam no sentido de reordenar a vida dos participantes e a ter uma perspectiva, algo que faça sentido na vida. Veremos, mais adiante, que não é apenas dando sentido aos acontecimentos e ordenando-os na vida que o daime dá perspectiva, mas, também, na admiração que os participantes sentem pelos realizadores do trabalho, os “curadores”, o que os inspira a seguir um ideal moral que, muitas vezes, não é partilhado por todos do grupo.

Cuidado, teatro e verdade

Outro aspecto elementar para poder compreender as terapêuticas é o relacionamento com os “curadores”, como chama Paulinho. Nos relatos e nas participações nas práticas do grupo, são constantes as histórias e comentários sobre isso. Paulinho, assim como Rogério, demonstra grande respeito por Walter e Luís. Nos rituais, isso era bem evidente: ficavam sempre quietos, respeitando prontamente as ordens deles. Além disso, apresentavam uma grande relação de proximidade: contavam seus problemas, pediam auxílio e também sempre ajudavam os realizadores em mudanças, limpezas no sítio, pequenas obras etc. Percebe-se também, em seus relatos, como, em diversas situações, recorreram a eles, como quando o pai

de Rogério morreu. Os cuidadores têm uma ascendência sobre eles, tanto dentro como fora do ritual.

São também os que controlam a quantidade do chá e o momento de tomá-lo. São eles que entendem sobre o chá e seu misterioso funcionamento. A figura de Walter aproxima-se do que Becker fala sobre o usuário experiente de maconha, que participa como elemento importante no aprendizado do novato sobre o uso da substância: ajudando-o a perceber o “barato”, a não se assustar com a nova experiência ou a não errar a dose. (BECKER, 2008) Não é apenas sua experiência com o daime que conta para isso, mas ela ajuda Walter e Luís a lidar melhor com o efeito da substância, minimizando os efeitos adversos, o “mal estar” do daime, a “peia”.

A forma como passam pelo ritual colabora para a admiração e legitimidade que gozam frente aos participantes. As sugestões, opiniões e ordens de Walter aparecem em diversos momentos como algo de muita legitimidade e de grande peso nas decisões de Rogério. Vemos, também, que Walter é alguém admirado. Ele era, nesta época (e o foi durante grande parte do trabalho da Unidade de Resgate), quem comandava o ritual, ordenando quando o daime seria servido e que hino seria cantado. Mas, além disso, a forma como administra o ritual e as tomas de daime e como parece não passar por momentos de “peia” levam os outros participantes a admirá-lo e ajudam a legitimar seu lugar de “curador”. Vemos como Rogério, comentando sobre seus primeiros trabalhos com daime, dá mais ouvido a Walter do que aos outros, e, aos poucos, este passa a ter uma importante ascendência sobre ele, sendo sempre consultado em diferentes momentos. Depois que Walter parou de realizar os trabalhos, os dois mantiveram uma relação constante com Luís, com quem continuaram realizando os rituais e auxiliando no cuidado de outras pessoas. Dessa forma, o com-

partilhamento da experiência com o chá no ritual ajuda a legitimar uma relação que podemos caracterizar como de “cuidado”, em que um se deixa cuidar pelo outro.

Voltando ao pensamento de Mary Douglas, é interessante lembrar como a autora fala não só do perigo que algo fora de lugar, sujo, traz, mas também da potencialidade que esta posição tem:

Se é verdade que a desordem destrói o arranjo dos elementos, não é menos verdade que lhe fornece os seus materiais. Quem diz ordem diz restrição, selecção dos materiais disponíveis, utilização de um conjunto limitado de todas as relações possíveis. Ao invés, a desordem é, por implicação, ilimitada; não exprime nenhum arranjo, mas é capaz de gerá-lo indefinidamente. É por isso que aspirando à criação de ordem, não condenamos pura e simplesmente a desordem. Admitimos que esta destrói os arranjos existentes; mas também que tem potencialidades. A desordem é pois, ao mesmo tempo, símbolo de perigo e poder. (DOUGLAS, 1991, p. 72)

A admiração que se tem por Walter está relacionada com a forma como ele consegue organizar e sustentar uma postura nos rituais com daime, não se reduzindo apenas a isso. É como se isso desse poder a ele, comprovasse seu poder de curador. Durante os rituais, se veem as pessoas sofrendo, vomitando e, às vezes, tendo experiências um tanto caóticas, e os dirigentes, sempre inteiros, prosseguindo o ritual e, por vezes, cuidando delas. Nas conversas, percebe-se que essa postura apenas comprova uma legitimidade que já se reconhece em Walter. A sua “força” no trabalho está associada à sua experiência na igreja e com diferentes curandeiros. Durante as rodas de conversa que se formam antes e depois dos rituais de daime, Walter está, constantemente, falando sobre as suas experiências, os diferentes lugares que foi e as “peias” que teve. Como diz Douglas (1991, p. 72), “[...] aqueles que conseguem perder o controle de

si veem-se de repente dotados duma energia dominadora e de poderes excepcionais de cura”; é, também, por ter passado pelo que passou, pelas situações de sofrimento e de descontrole, que Walter é admirado pelos outros, algo que o ajudou a aprender a lidar com os efeitos.

Além disso, como vemos no relato de Walter sobre o trabalho, existe certa encenação. Este é outro elemento importante para a legitimação do lugar de “curador”. Como ele relata, são poses e movimentos que colaboram para este “encantamento”. Durante os rituais, percebe-se como tudo é feito em tom solene, diferindo dos momentos cotidianos. Todos mantêm silêncio, em tom respeitoso ao momento. Sob o efeito da ayahuasca, este “teatro” se relaciona com as experiências que os indivíduos têm, muitos vivendo fortes emoções ou intenso mal-estar corporal durante o ritual. Aparece de forma bem clara no relato de Paulinho como são diferentes os rituais realizados por um “bom” curador. Além disso, os rituais podem ser bons e, ao mesmo tempo, sofridos: quer dizer, o fato de um curador tornar a sessão melhor não quer dizer que ela seja mais agradável, mais prazerosa.

Falando sobre a psicanálise e sugestão, M. Borch-Jacobsen (1995, p. 91) diz que:

A simulação não é a mentira. É a criação de uma nova realidade, como se constata que não se pode desempenhar um papel sem encarná-lo. [...] Não é por serem simuladas que a histeria e a hipnose são menos “reais”. Ao contrário, elas são surreais, no sentido em que levam a simulação até o ponto em que o próprio corpo participa.

Da mesma forma, não é porque é um teatro, ligado a uma atuação dos dirigentes, que é menos real, para os participantes, tudo o que acontece no ritual. Vemos, nos relatos, de que forma isto é vivido não só no ritual, mas no seu cotidiano: em alguns

momentos, os dois em tratamento sentem-se intimidados, em outros, apoiados pelos dirigentes, tendo-os como referência para ajudar a resolver questões da vida. Assim, esta forma de se portar nos rituais, em tom solene e fazendo parecer que se tem tudo sempre sob controle, ajuda a construir esta legitimidade.

Ao pensarmos em uma diferenciação em relação à forma como se entende o efeito terapêutico de um medicamento, vemos que toda esta teia de sentidos e significações é um elemento fundamental na compreensão do efeito do chá, ao contrário do que acontece no medicamento, que deve bastar-se a si mesmo como marcador biológico no corpo humano. (PIGNARRE, 1999) Em seu relato, Walter salienta o efeito do daime como dependente deste “teatro”, dos elementos simbólicos e das ações dos dirigentes.

No trabalho estudado, percebe-se, também, outra forma de influência que os curadores têm sobre os participantes: serem de modelo a ser seguido e inspiração para os participantes. No entanto, percebe-se, principalmente no relato de Paulinho, como este modelo, na verdade, não tem necessariamente a ver com as características próprias dos realizadores do trabalho, mas com um ideal moral ligado à concepção de mundo, aos valores e preconceitos do próprio participante.

Como se cura: trajetórias, perspectiva de vida e construção do cuidado-de-si

Através do relato dos dois pacientes, percebe-se que o que os leva a experimentar o chá é uma busca por melhora em alguma condição de saúde. Paulinho vai participar dos rituais do grupo ao descobrir ser portador do vírus HIV e estar buscando uma cura para isso. Rogério encontrava-se muito magro e fazendo uso muito intenso do crack quando topa ficar no sítio

se tratando. Sua constância nas práticas e nos rituais estava ligada à sua vontade de parar de usar crack. Relata diversas paradas no uso, relacionadas aos rituais com daime e “recaídas” constantes.

As experiências com o chá e com as terapêuticas, além das relações com os realizadores do trabalho, foram colaborando para que os dois entrevistados pudessem ir desenvolvendo formas de lidar, de cuidar dos problemas que foram vivendo. Estes elementos foram ajudando os participantes a dar um sentido aos acontecimentos e a construir uma perspectiva de vida. A inspiração nos realizadores do trabalho e os efeitos do daime que “falam” foram ajudando os participantes a construir parâmetros a serem seguidos para poder melhorar a vida e ter uma boa experiência com o daime.

A preparação para o ritual está ligada ao comportamento do indivíduo nos momentos anteriores ao ritual, como forma de se preparar e aumentar a possibilidade de uma boa experiência, que, no caso do grupo, é: ficar três dias sem beber ou fazer sexo. Além disso, o modo como a pessoa se comportou no seu cotidiano, abrangendo um período maior do que os dias anteriores, também terá grande influência. Para Paulinho, por exemplo, transar e beber muito são coisas que levam ao sofrimento na experiência com o daime, mesmo quando feitos fora deste período de preparação para o ritual. Ele se lembra da época em que havia parado de beber e transar como momento em que teve melhores experiências com o daime.

Ao observarmos a trajetória dele, vemos que o uso cotidiano de álcool parece ter raízes em sua família, pois relata que todos lá bebem bastante, como ele. Este uso aparece como uma preocupação para Paulinho apenas em alguns momentos. Para ele, a questão das doenças e do sexo com homens são suas grandes preocupações. No entanto, estes são três fatores

que influenciaram no seu processo de constante mudança por várias cidades e trabalhos até chegar à situação de rua, processo este que podemos ver como de desfiliação. Isto foi sendo superado pela sua inserção na AMRMC, onde foi, aos poucos, sentindo que era um lugar do qual fazia parte. Dessa forma, a questão da situação de rua foi sendo resolvida não com sua inserção no tratamento, podendo-se entender, no entanto, que o tratamento ajudou-o a se manter na AMRMC. Isso porque vemos que, ao espelhar-se nos curadores, conseguiu manter-se sem beber, tendo certa estabilidade para continuar nas atividades da Associação. Ter como perspectiva de vida “ser um curador”, fez com que tivesse um comprometimento com o cuidado-de-si por vários anos.

Por outro lado, vemos que a forma como entende a “cura” do daime tem uma consequência perigosa: ao pensar que o daime iria curá-lo e protegê-lo, colocou-se em situações de risco frente a doenças, tendo também provavelmente, transmitido o vírus HIV para outras pessoas. Fica a impressão de que Paulinho buscou curar-se da AIDS, da bebida e de sua vontade de fazer sexo com homens e, mesmo com os dirigentes falando que a cura do daime não funcionava dessa forma, continuou tendo outra compreensão sobre a forma como esta “cura” se dava. Ao entendê-la como proteção ou amuleto contra doenças, colocou-se em situações de risco, assim como outras pessoas com quem transou. Aqui, fica clara uma consequência negativa que teve com o uso do chá, mas é importante que isto seja contextualizado. Paulinho tem uma concepção negativa das relações homossexuais. A partir disso, considera errado e sujo fazer sexo com homens, e é nesse contexto que tem suas relações sexuais. Como vimos em seu relato, frequenta “cabininhas” ou “cinemões”, lugares que considera sujos e frequentados por pessoas também sujas. Apesar de ter essa concepção desses

lugares, é lá que vai procurar parceiros para suas relações sexuais. O entendimento do daime como protetor nas relações sexuais, não compartilhado por ninguém mais no grupo, o levava a transar sem proteção. No entanto, mesmo quando o médico com o qual fez seu tratamento para AIDS alertou para ele que ele não estava se protegendo, continua a não usar preservativo, por considerar que todos ali devem estar contaminados como ele. Assim, vemos que Paulinho atribuía ao daime uma proteção que não existia, mas a sua não adesão a estratégias de prevenção estava ligada a questões próprias em relação à sexualidade, não apenas à sua crença de que o daime o protegeria.

Quanto a Rogério, vemos que seu processo de rompimento com as redes de pertencimento se deu de forma mais extrema. Enquanto Paulinho manteve contato com a família, visitando-a de vez em quando, Rogério manteve, por muito tempo, distância, retomando o contato familiar aos poucos. Teve uma trajetória marcada por grandes rompimentos, circulação pela rua e uso intenso de drogas. Sua entrada no trabalho da Unidade resgate ocorreu com o intuito de se tratar do uso intenso de crack, não tendo para ele, inicialmente, o propósito de tratar a situação de rua. Neste primeiro período, Rogério estava vinculado à AMRMC como associado, mas estava em situação de rua e fazendo intenso uso de crack. Ao começar os tratamentos recomendados por Walter, passou a intercalar pequenos períodos sem consumir crack com outros de uso intenso. Rogério se aproximou mais do curandeiro, que, como vimos, fez uso de diversas estratégias terapêuticas diferentes.

Para Rogério, passar pelas terapêuticas e fazer parte do grupo o fizeram sentir-se pertencendo a algo, mesmo nos momentos em que houve rompimentos, como quando foi expulso da AMRMC. Nesta parte de sua narrativa, notamos como abandona o autocuidado, e que a participação nos trabalhos de dai-

me “lembrava-lhe” e “lhe cobrava” que o retomasse. A participação nos trabalhos da Unidade de Resgate foi, em função das “lembranças” e “cobranças”, norteando suas ações e o ajudando a pensar nos caminhos a seguir. O daime ajudou a tomar decisões. Por exemplo, a desistir dos trabalhos de magia negra.

Ao mesmo tempo, as terapêuticas influenciaram seu uso de crack, porém indiretamente. Quer dizer, não é ao tomar daime que se decide a não usar crack e parar de usá-lo. Constantemente, o chá “lhe lembrava” de que queria parar de usar crack e “lhe cobrava” isso. Além disto, Rogério, constantemente, recorria a Walter para outras técnicas, purgas e limpezas. No entanto, isso não fez com que parasse de usar drogas, algo que aconteceu apenas quando se envolveu com magia negra. Depois disso, o daime serviu como um referencial de “algo bom”, para deixar de lado a magia negra, considerada por ele, sombria e perigosa. Continuou a tomar daime por considerar o chá algo “da luz, que te encaminha no bom caminho”. Dessa forma, vemos que as terapêuticas e os trabalhos de daime foram, para Rogério, norteadores de suas ações, ajudando-lhe, também, a construir uma perspectiva de vida, a ser seguida em meio aos constantes rompimentos que enfrentou.

Rogério tem uma trajetória interessante em relação ao crack. Passou diversos anos em situação de rua consumindo crack e se tratou duas vezes, nenhuma delas em serviços públicos. As mudanças no uso, tanto nos momentos em que o suspendeu como no consumo intenso, tiveram a ver com as perspectivas que Rogério criava para sua vida. Isso se evidenciou, principalmente, no período em que ficou na clínica sem fumar, imaginando-se um futuro integrante da instituição, trabalhando lá. Mudou completamente quando saiu de lá, descrente desta possibilidade. Inicialmente, foi se tratar porque usava muito crack e estava doente. Mas o que o estimulou a

não o usar mais foi a possibilidade de construir relações de pertencimento e a crença em uma perspectiva de vida. Quando percebeu que isso não seria possível, retornou ao último local que havia habitado e voltou ao crack. A partir desse momento, envolveu-se com a droga com a mesma intensidade de antes. Sua perspectiva também mudou: passou a traficar. Rogério se sentiu respeitado e importante como traficante. Depois, foi preso e parou de fumar na prisão, por conta dos limites definidos e cobrados pela organização dos presos. E, ao retornar à rua, retoma o consumo de droga, ainda que passasse a fazer parte da Associação. Quando sua participação foi ameaçada por atritos internos, tentou cuidar de si e de seu uso de crack. Continuou por muito tempo seu tratamento de daime, contudo, em paralelo, fumando. Como associado à AMRMC, usa a droga mais levemente do que depois do rompimento com a instituição. Mais tarde, à medida que se reestruturava, participando do movimento dos catadores de material reciclável, por exemplo, reduziu novamente o uso de crack. As variações em sua relação com o crack acompanharam seus movimentos de criação de projetos de vida e, também, suas frustrações. Isso se evidencia em sua passagem pela comunidade terapêutica, mas, também, quando rompe com a associação, por exemplo. É difícil precisar o quanto os tratamentos com daime ajudaram neste movimento, mas há dois detalhes que devem ser destacados em relação a isso. Muitas vezes, vi Rogério, em seu cotidiano, falar abertamente de suas experiências e gostar de contar como os “trabalhos do sítio” lhe ajudaram. Além disso, como vemos em seu relato, quando temia voltar a usar crack, recorria a Walter, pedindo que fizesse, novamente, o que havia feito antes, em seu tratamento (raspar seus pelos, ou dar-lhe Yawar Panga). Esses dois pontos mostram que, ao menos na visão de Rogério,

as terapêuticas e os trabalhos de daime foram importantes no processo que viveu, quer dizer, foram terapêuticos.

Goulart (2011), em artigo sobre a noção de cura nas religiões ayahuasqueiras brasileiras, ressalta o papel da conversão no processo de cura dos participantes. Isto se dá, neste grupo estudado, de uma forma peculiar, diferenciando-se das igrejas da Barquinha ou do Santo Daime, por exemplo. Apesar de ter saído de uma igreja do Santo Daime, o grupo não se constitui como instituição: aqui, não há fardamento ou adesão oficial dos participantes ao grupo e a participação deles se dá a partir de sua vontade, sem seguir um calendário determinado. Além disso, os participantes não têm uma circulação por outras igrejas ou grupos. Assim, não existe uma conversão, no sentido de adesão oficial, a uma instituição religiosa e sua doutrina, existindo, no entanto, uma conversão, uma adesão a uma forma de compreender as coisas. A adesão é algo vagamente definido e não explícito. Os hinos contêm diversos temas como cura, justiça, limpeza, merecimento, força, que são, no entanto, interpretados por cada um à sua maneira, como fica claro no relato de Paulinho. Os dois entrevistados consideram-se “do ponto do sítio”, como disseram, quer dizer, participantes da Unidade de Resgate, mas não se consideram “daimistas”, termo utilizado para designar alguém fardado no Santo Daime. A mudança na perspectiva de vida e a construção de um cuidado-de-si não se encontram, aqui, ligadas à adesão a uma religião. Estas modificações estão associadas à noção de limpeza e sentido dos acontecimentos vivenciados nas reações com o daime e os dirigentes. Através dessas relações, se dá a construção de uma perspectiva de vida ligada ao desenvolvimento de parâmetros de conduta e adesão a eles. É interessante perceber que este parâmetro de conduta não é compartilhado.

Assim, a relação de pertencimento ao grupo e a adesão a parâmetros podem ser considerados fatores importantes para pensar o papel do tratamento nestes participantes. A adesão comportamental aos parâmetros que cada um tece também oscila. Em alguns momentos, os entrevistados os seguem e em outros não, não exercendo um autocuidado. Vemos, na história de Rogério por exemplo, como o rompimento com a AMRMC deixa-o sem perspectiva na vida e como ele relata este momento como um dos mais difíceis da sua vida, em que entregou-se ao uso de crack, fumando muito e constantemente, sem se cuidar ou se alimentar. A sua participação nos rituais do daime o “lembrava” e “cobrava” destes parâmetros e deixava em evidência, para ele, o quanto não estava se cuidando.

Podemos, neste capítulo, entender um sentido geral do uso da ayahuasca em meio às terapêuticas, que é fundamentado em alguns elementos principais: experiência simbólica como aspecto principal; uso do daime de forma ritual, que revela conhecimento sobre quem o toma e sobre o mundo, e que se constitui enquanto relacionamento com uma alteridade sagrada; terapêuticas (todas, incluindo o daime) pensadas de forma individualizada e contextualizada; importância da relação com o dirigente, enquanto cuidador admirado e com conhecimento; noção do terapêutico ligado a uma despoluição e construção de perspectiva de vida e de um ideal moral individual a ser alcançado.

Todas estas características aproximam o trabalho estudado do que Goulart chama de “medicinas mágico-religiosas”, diferenciando-as das práticas médicas oficiais:

A grande diferença entre as práticas médicas oficiais e as medicinas mágico-religiosas é que a última oferece princípios e respostas integrativas aos infortúnios e doenças experienciadas pelos sujeitos, tornando-os mais carregados de sentido e suportáveis. A medicina religiosa

expressa uma visão holística da doença. Ao contrário, as terapias da medicina oficial agem a partir da lógica da especialização que separa, divide e classifica o corpo doente, visto como apenas uma entidade biológica. (GOUTART, 2011, p. 50)

Vemos que, da mesma forma como a autora fala, a noção de doença e de cura está, aqui, permeada por uma noção de sagrado e é compreendida de forma interligada com as diversas áreas da vida da pessoa, tendo efeito enquanto algo que ajuda a dar sentido aos acontecimentos vividos. Agora, teceremos, no próximo capítulo, algumas considerações finais, partindo destes elementos a respeito das possibilidades terapêuticas deste uso ritualizado, de seus possíveis riscos e de sua regulamentação do uso terapêutico, que passa pela avaliação científica destes usos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir do que compreendemos na observação participante e nas entrevistas, foi possível perceber de que forma se dá o trabalho de recuperação com daime na Unidade de Resgate Flor das Águas Padrinho Sebastião e como a participação nos trabalhos e nas terapêuticas, por parte dos entrevistados, foi terapêutico em suas vidas.

Este uso é permeado por um diferente sentido de como se dá a cura, o efeito terapêutico, podendo pensá-lo como uma medicina mágico-religiosa, onde as noções de transcendência e de espiritualidade estão presentes e permeiam a ideia de cura. O terapêutico vivido pelo grupo nas suas falas e práticas é calcado na experiência que se tem e é permeado por noções de espiritualidade, que se expressam através de uma relação de alteridade com o chá e estão fundamentalmente assentados no contexto de uso e nas relações com os realizadores do trabalho.

A compreensão do chá enquanto ser divino que se comunica através de seus efeitos serve de fundamento para o desenvolvimento de formas de se lidar com os problemas vividos e para a construção de uma perspectiva de vida através da busca de um ideal moral nem sempre compartilhado. Assim, entende-se como se deu o efeito terapêutico do chá na trajetória dos dois sujeitos entrevistados.

A forma como os entrevistados compreendem a ação do chá, seu efeito sobre a pessoa, que permeia o trabalho realizado pelo grupo, se distancia da noção farmacológica de efeito da substância, noção esta que é considerada ponto de partida de muitos trabalhos acadêmicos sobre o tema. Enquanto a perspectiva farmacológica trabalha em cima da ação de uma substância sobre o corpo humano, aqui se têm diversos elementos que vão agir em conjunto para construir a experiência de cura: o chá, as relações entre os participantes, as características do ritual e do curador, o momento que a pessoa está vivendo, incluindo nisso sua preparação antes do ritual e a forma como viveu seu cotidiano no período anterior, etc. Todas estas características apareceram, tanto nas entrevistas como na observação dos trabalhos, como fundamentais para construir a experiência de cura.

A partir de um olhar rápido, poder-se-ia logo pensar que, então, o que fez efeito sobre as vidas de Rogério e Paulinho não foi o chá, mas todos estes elementos em volta. Seria, apenas, mais um tratamento comunitário de cunho religioso. Mas, se olharmos atentamente para este trabalho, veremos que todas estas noções estão, intimamente, permeadas umas pelas outras, sendo impossível discerni-las. A noção de sagrado está também intimamente ligada à ação do chá, da mesma forma que a compreensão que se tem dele como ser divino conforma a experiência de maneira totalmente diferente.

Vendo estes elementos, evidencia-se, aqui, outra concepção de terapia e cura com uso de uma substância que altera a experiência de mundo. Vê-se que esta cura não se entende apenas como um “ato de fé”, conforme consta na resolução do CO-NAD de 2010, que regulamenta o uso da ayahuasca. Ao mesmo tempo, percebe-se que não se trata, aqui, de charlatanismo ou exercício ilegal da medicina, pois não se dizem médicos, e

não se tenta fazer o que a medicina faz. Esta resolução, como foi dito na introdução, salienta que só será aprovado um uso terapêutico caso se “[...] comprove sua eficiência por meio de pesquisas científicas realizadas por centros de pesquisa vinculados a instituições acadêmicas, obedecendo às metodologias científicas”. (CONAD, 2010, p. 78)

Considerando-se que a metodologia científica abrange os métodos farmacológicos de pesquisa, mas não se limita a eles, e que estes não se mostram os mais adequados para avaliar este uso terapêutico, por deixarem características fundamentais do fenômeno de fora, como poderia se dar esta avaliação sobre a eficiência do tratamento? Antes disso, é importante, também, nos perguntarmos: será que, para que seja normatizado, cabe mesmo à ciência avaliar as possibilidades terapêuticas deste uso?

Ao nos aproximarmos desta outra forma terapêutica, muitas questões ficam em aberto em relação às possibilidades terapêuticas, assim como em relação aos seus riscos.

Questões surgem em relação aos possíveis riscos de surto psicótico, por exemplo. Vimos, na introdução, que uma grande preocupação de parte dos trabalhos acadêmicos sobre o uso ritual de ayahuasca são os possíveis riscos que estes usos podem trazer, principalmente à saúde e à saúde mental das pessoas. No trabalho estudado, vemos que existe uma mistura de concepções nesta área. Ao mesmo tempo em que os realizadores, por influência do campo médico de conhecimento, não permitem a participação de pessoas que estão fazendo uso de remédios psiquiátricos, fazem, também, uso de práticas curanderis para conter momentos que chamam de “surto”, o que também é uma categoria biomédica. Destaca-se o relato de Walter sobre como manejou um participante para que não entrasse em surto, fazendo-o entrar no lago, nu, e passar lama em todo o

corpo, ao mesmo tempo em que cantava hinos ao seu lado. Não observei nenhuma ocorrência desse tipo, mas, em conversas, Walter relata, por exemplo, casos de curandeiros que são famosos por conseguirem tirar pessoas do surto. Conta, também, de curandeiros que sabem dar daime para psicóticos, aos poucos, em pequenas doses. Será que estas técnicas de manejo funcionam? Será que alguns tipos de rituais podem ser mais protetivos em relação a surtos do que outros? As formas de lidar com surtos psicóticos das diferentes práticas com ayahuasca e suas interfaces pedem mais estudos para se observar fenômenos como estes e compreendê-los melhor.

De acordo com MacRae (2008), a regulamentação do uso da ayahuasca apresenta diversas semelhanças com o processo de regulamentação sofrido pelos cultos afro-brasileiros. Tanto as religiões afro-brasileiras como os rituais de uso da ayahuasca não são objetos simplesmente dados e estanques, não sendo afetados pelo processo de construção das normas e, dos quais, o uso será lícito. Ao contrário, nesse processo, os próprios grupos se alteram enquanto buscam ser aceitos na sociedade, na medida em que se legitimam algumas práticas e se deslegitimam outras. A partir disso, os usos, tanto religiosos como terapêuticos, correm o risco de ter, aos poucos, seu sentido alterado para conseguir uma aprovação através do método científico e da biomedicina. Conforme diz o autor, o controle policial é substituído ou sobreposto pelo controle médico. Em relação à restrição aos remédios psiquiátricos, discutida no parágrafo acima, vemos uma aproximação com esta questão.

E, em relação ao uso terapêutico, como avaliar diferentes práticas de uso da ayahuasca e suas possibilidades terapêuticas? Como avaliar a “eficiência” de um uso ritualizado de ayahuasca para tratamento de dependência de drogas, por exemplo? Será que alguns tipos de rituais podem ser mais “efi-

cientes” que outros? Será que alguns usos podem ser mais eficientes para determinado perfil de participante? Será que os rituais diferentes podem ser terapêuticos para diferentes questões? Ou será que o efeito terapêutico particular observado nos casos relatados aqui, na verdade, independe do tipo de ritual, estando ligado às relações que se constroem e à experiência com o chá?

Acima de tudo isso, ao se perceber o “terapêutico” enquanto um processo de busca e construção de sentido, é importante pensar mesmo em como seria avaliar e regulamentar este tipo de terapêutico. Esta busca e construção de sentido leva a um cuidado de si e uma organização, que, no entanto, é dificilmente sustentável frente à agitação, instabilidade e constante violência que perpassa a vida nas ruas. A “limpeza” proporcionada pelas terapêuticas e a “sujeira” da vida cotidiana aparecem como polos contrastantes e complementares.

Este trabalho mostra que existe uma pluralidade de concepções do que é terapêutico. São importantes, também, as pesquisas em uma perspectiva farmacológica, que se mostra como mais uma possibilidade de aproximação de um tipo de uso terapêutico, mas é importante levar em consideração todos os aspectos do uso de ayahuasca. Caso caiba à ciência avaliar as possibilidades terapêuticas, ou se almeje o desenvolvimento de novos tipos de terapia com o uso de ayahuasca, é necessário que os pesquisadores desenvolvam, também, formas metodológicas para isso, que abranjam o âmbito experiencial do contexto e das relações dos indivíduos e que possam levar em conta, também, o efeito da ayahuasca enquanto evento imponderável. Todas estas são questões que se abrem com este trabalho, e espera-se, com ele, contribuir para a discussão pública e científica em torno da ayahuasca e para a possível regulamentação de seu uso terapêutico.

Referências

ALEBEEK, R. V. et al. *The santo daime church: the protection of freedom of religion under international law*. Amsterdam: Amsterdam International Law Clinic, 2007.

ARENDT, H. *A vida do espírito*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

BARBOSA, P. C. R. *Psiquiatria cultural do uso ritualizado de um alucinógeno no contexto urbano: uma investigação dos estados de consciência induzidos pela ingestão da ayahuasca no Santo Daime e União do Vegetal em moradores de São Paulo*. 2001. 296 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Médicas) – Faculdade de Ciências Médicas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2001.

BECKER, H. S. *Outsiders: estudos de sociologia do desvio*. Tradução de Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2008. (Antropologia social).

BIONDI, K. *Junto e misturado: uma etnografia do PCC*. São Paulo: Terceiro Nome, 2010. (Antropologia hoje).

BORCH-JACOBSEN, M. *Souvenirs d'Anna O.: une mystification centenaire*. Paris: Aubier, 1995.

BOURGOIS, P. Families and children in pain in the U.S. inner city. In: SCHEPER-HUGHES, N.; SARGENT, C. F. *Small wars: the cultural politics of childhood*. Berkley: University of California Press, 1998. p. 331-351.

BOURGOIS, P. *In search of respect: selling crack in el barrio*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. (Structural analysis in the social sciences).

CABIESES MOLINA, F. *Apuntes de medicina tradicional: la racionalización de lo irracional*. Lima: CONCYTEC, 1993.

CALLAWAY, J. C.; GROB, C. S. Ayahuasca preparations and serotonin reuptake inhibitors: a potential combination for severe adverse interaction. *Journal of Psychoactive Drugs*, San Francisco, v. 30, n. 4, p. 367-369, Oct./Dec. 1998.

CAMPOS, E. A. Alcoolismo: doença e significado em Alcoólicos Anônimos. *Etnográfica*, Lisboa, v. 13, n. 1, p. 103-124, maio 2009.

CARNEIRO, H. A. Odisseia psiconáutica: a história de um século e meio de pesquisas sobre plantas e substâncias psicoativas. In: LABATE, B. C.; GOULART, S. L. (Org.). *O uso ritual das plantas de poder*. Campinas: Mercado de Letras; São Paulo: FAPESP, 2005. p. 57-81.

CASANOVA, M. A. *Nada a caminho: impessoalidade, niilismo e técnica na obra de Martin Heidegger*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

CASTEL, R. Da indignância à exclusão, a desfiliação. Precariedade do trabalho e vulnerabilidade relacional. In: LANCETTI, A. (Org.). *Saúde e Loucura 5: a clínica como ela é*. São Paulo: Hucitec. 1995.

CONSELHO NACIONAL DE POLÍTICAS SOBRE DROGAS. Relatório Final. Dispõe sobre a observância, pelos órgãos da Administração Pública, das decisões do Conselho Nacional de Políticas sobre Drogas - CONAD sobre normas e procedimentos compatíveis com o uso religioso da Ayahuasca e dos princípios deontológicos que o informam. Brasília: SENAD, 2010.

COUTO, F. L. R. *Santos e xamãs*. 1989. 242 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Brasília, Brasília, 1989.

CRITELLI, D. M. *Analítica do sentido: uma aproximação e interpretação do real de orientação fenomenológica*. São Paulo: EDUC: Brasiliense, 1996.

D'ÁVILA, M. Voluntário número 13: bodes e baratos de um voluntário brasileiro que se entupiu de ayahuasca num hospital em Barcelona. *Revista Piauí*, Rio de Janeiro, n. 7, abr. 2007. Disponível em: <www.revistapiaui.com.br/edicao_7/artigo_140/Voluntario_numero_13.aspx>. Acesso em: 13 nov. 2009.

DAGOGNET, F.; PIGNARRE, P. *100 mots pour comprendre les médicaments: comment on vous soigne*. Paris: Les Empêcheurs de Penser en Rond, 2005.

DE LUCCA, D. *A rua em movimento: experiências urbanas e jogos sociais em torno da população de rua*. 2007. 243 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Departamento de Antropologia, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

DEFLEM, M. Ritual, anti-structure and religion: a discussion of Victor Turner's processual symbolic analysis. *Journal for the Scientific Study of Religion*, Hoboken, v. 30, n. 1, p. 1-25, mar. 1991.

DOERING-SILVEIRA, E. B. *Avaliação neuropsicológica de adolescentes que consomem chá de ayahuasca em contexto ritual religioso*. 2003. 93 f. Dissertação (Mestrado em Psiquiatria e Psicologia Médica) – Departamento de Psiquiatria, Escola Paulista de Medicina, Universidade Federal De São Paulo, São Paulo, 2003.

DOMANICO, A. *“Craqueiros e cracados: bem vindo ao mundo dos nóias!”: estudo sobre a implementação de estratégias de redução de danos para usuários de crack nos cinco projetos-piloto do Brasil*. 2006. 220 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2006.

DOUGLAS, M. *Pureza e perigo: ensaio sobre as noções de poluição e tabu*. Tradução de Sônia Pereira da Silva. Lisboa: Edições 70, 1991. (Perspectivas do homem, 39).

DOUGLAS, M.; WILDAVSKY, A. B. *Risk and culture: an essay on the selection of technical and environmental dangers*. Berkeley: University of California Press, 1982.

FÁBREGAS J. M. et al. Efectos a largo plazo sobre salud mental del consumo ritual continuado de Ayahuasca. In: CONGRESO INTERNACIONAL MEDICINAS TRADICIONALES INTERCULTURALIDAD Y SALUD MENTAL, 1., 2009, Tarapoto. *Anais...* Tarapoto: Takiwasi, 2009.

FIGLIORE, M. Consumo de substâncias psicoativas: sujeitos, substâncias e eventos. In: REUNION DE ANTROPOLOGIA DE MERCOSUR, 8., 2009, Buenos Aires. *Anais...* Buenos Aires: RAM,

2009. Disponível em: <coletivodar.files.wordpress.com/2009/07/artigo-mauricio-fiore-ram.pdf>. Acesso em: 5 set. 2015.

FIGLIARO, M. *Uso de drogas: controvérsias médicas e debate público*. São Paulo: FAPESP; Campinas: Mercado de Letras, 2007.

FONSECA, C. Concepções de família e práticas de intervenção: uma contribuição antropológica. *Saúde e Sociedade*, São Paulo, v. 14, n. 2, p. 50-59, maio/ago. 2005. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-12902005000200006&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 6 nov. 2010.

GALVANI, D. *Pessoas em situação de rua na cidade de São Paulo: itinerários e estratégias na construção de redes sociais e identidades*. 2008. 261 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Reabilitação) – Faculdade de Medicina, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

GOMES, B. R. et al. *O sentido do uso ritual da ayahuasca no templo do mestre Yajé*. 2005. 160 f. Monografia (Graduação em Psicologia) – Universidade Presbiteriana Mackenzie, São Paulo, 2005.

GOMES, B. R. *O sentido do uso ritual da ayahuasca em trabalho voltado ao tratamento e recuperação da população em situação de rua em São Paulo*. 2011. 176 f. Dissertação (Mestrado em Saúde Pública) – Faculdade de Saúde Pública, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.

GOULART, S. L. The notion of cure in the Brazilian ayahuasca religions. In: SANTOS, R. G. dos. (Ed.). *The ethnopharmacology of ayahuasca*. Kerala: Transworld Research Network, 2011. p. 23-53.

GROB, C. S. et al. Human psychopharmacology of hoasca, a plant hallucinogen used in ritual context in Brazil. *The Journal of nervous and mental disease*, Baltimore, v. 184, n. 2, p. 86-94, Feb. 1996.

GUIMARÃES, A. Saindo da lama: advogado que virou xamã cria fórmula para curar viciados em crack e álcool de São Paulo. *Revista Trip*, São Paulo, n. 181, set. 2009. Disponível em: <<http://revistatrip.uol.com.br/revista/181/reportagens/saindo-da-lama.html>>. Acesso em: 12 jan. 2016.

HEIDEGGER, M. *Ser e tempo: parte I*. 8. ed. Petrópolis: Vozes, 1999.

HOUAISS, A. *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

- LABATE, B. C. *A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos*. Campinas: Mercado de Letras; São Paulo: FAPESP, 2004.
- LABATE, B. C. et al. (Org.). *Drogas e cultura: novas perspectivas*. Salvador: EDUFBA, 2008.
- LABATE, B. C.; ARAÚJO, W. S. (Org.). *O uso ritual da ayahuasca*. 2. ed. Campinas: Mercado de Letras, 2004.
- LABATE, B. C.; GOULART, S. L. (Org.). *O uso ritual das plantas de poder*. Campinas: Mercado de Letras; São Paulo: FAPESP, 2005.
- LABATE, B. C.; ROSE, I. S. de; SANTOS, R. G. dos. *Religiões ayahuasqueiras: um balanço bibliográfico*. Campinas: Mercado de Letras, 2008.
- LANGDON, E. J. *A doença como experiência: a construção da doença e seu desafio para a prática médica*. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 1996. (Antropologia em primeira mão, 12).
- LUNA, L. E. *Vegetalismo: shamanism among the mestizo population of the Peruvian Amazon*. Stockholm: Almqvist and Wiksell International, 1986.
- MABIT, J. Produção visionária da ayahuasca no contexto curanderil da Alta-Amazônia peruana. In: LABATE, B. C.; ARAÚJO, W. S. (Org.). *O uso ritual da ayahuasca*. 2. ed. Campinas: Mercado de Letras, 2004. p. 145-178.
- MACRAE, E. A elaboração das políticas públicas brasileiras em relação ao uso religioso da ayahuasca. In: LABATE, B. C. et al. (Org.). *Drogas e cultura: novas perspectivas*. Salvador: EDUFBA, 2008. p. 289-314.
- MACRAE, E. *Guiado pela lua: xamanismo e uso ritual da ayahuasca no culto do Santo Daime*. São Paulo: Brasiliense, 1992.
- MAGNANI, J. G. C. Xamãs na cidade. *Revista USP*, São Paulo, n. 67, p. 218-227, set./nov. 2005.
- MARTINS, J. Psicologia da cognição. In: MARTINS, J.; DICHTCHEKENIAN, M. F. S. F. B. (Org.). *Temas fundamentais de fenomenologia*. São Paulo: Moraes, 1984.
- MERCANTE, M. S. Ayahuasca, dependência química e alcoolismo. *Ponto Urbe*, São Paulo, v. 5, p. 1-15, 2009. Disponível em: <<http://pontourbe.revues.org/1345>>. Acesso em: 5 set. 2015

- MERCANTE, M. S. The objectivity of spiritual experiences: spontaneous mental imagery and the spiritual space. *Revista Eletrônica Informação e Cognição*, Marília, v. 5, n. 1, p. 78-98, 2006. Disponível em: <<http://www2.marilia.unesp.br/revistas/index.php/reic/article/view/729/631>>. Acesso em: 5 set. 2015.
- MOURE, W. G. *Saudades da cura: estudo exploratório de terapêuticas de tradição indígena na Amazônia peruana*. 2005. 181 f. Tese (Doutorado em Psicologia Clínica) – Departamento de Psicologia Clínica, Universidade de São Paulo, São Paulo. 2005.
- NUNES, B. *Heidegger & Ser e tempo*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2002.
- OGALDE, J. P.; ARRIAZA, B. T.; SOTO, E. C. Identification of psychoactive alkaloids in ancient Andean human hair by gas chromatography/mass spectrometry. *Journal of Archaeological Science*, London, v. 36, n. 2, p. 467-472, Feb. 2009.
- OSÓRIO, F. L. et al. The therapeutic potential of harmine and ayahuasca in depression: evidence from exploratory animal and human studies. IN: SANTOS, R. G. dos. (Ed.). *The ethnopharmacology of ayahuasca*. Kerala: Transworld Research Network, 2011. p. 75-85.
- PERU. Ministério da Saúde. Boletín del Instituto Nacional de Medicina Tradicional. *Instituto Nacional de Medicina Tradicional*. Lima: INMETRA, 1998.
- PIGNARRE, P. *O que é o medicamento?: um objeto estranho entre ciência, mercado e sociedade*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Ed. 34, 1999.
- PINTO, J. P. et al. Estudo por ressonância magnética funcional de alterações cerebrais induzidas pela Ayahuasca durante uma tarefa de fluência verbal. In: CONGRESSO BRASILEIRO DE PSIQUIATRIA, 26., 2008, Brasília. *Anais...* Brasília: Associação Brasileira de Psiquiatria, 2008. p. 26-48.
- RICCIARDI, G. S. O uso da Ayahuasca e a experiência de transformação, alívio e cura, na União do Vegetal (UDV). 2008. 152 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2008.
- SAEZ, O. C. Introdução. In: LABATE, B. C.; ROSE, I. S. de; SANTOS, R. G. dos. *Religiões ayahuasqueiras: um balanço bibliográfico*. Campinas: Mercado de Letras, 2008. p. 15-23.

- SANTOS, R. G. dos. (Ed.). *The ethnopharmacology of ayahuasca*. Kerala: Transworld Research Network, 2011.
- SARTI, C. Porque usar técnicas etnográficas no mapeamento. In: LESCHER, A. D. et al. *Cartografia de uma rede: reflexões sobre um mapeamento da circulação de crianças e adolescentes em situação de rua da cidade de São Paulo*. São Paulo: Ed. Unifesp, 1998.
- SECRETARIA DE ASSISTÊNCIA SOCIAL. FIPE. Levantamento censitário e a caracterização sócio-econômica da população moradora de rua na cidade de São Paulo. São Paulo, 2000. Disponível em: <http://www.prefeitura.sp.gov.br/cidade/secretarias/upload/assistencia_social/arquivos/Cops/Pesquisa/1.pdf>. Acesso em: 12 jan. 2016.
- SEGUÍN, C. A. *Psiquiatria folklórica: shamanes y curanderos*. Lima: Ediciones Ermar, 1979.
- SILVA, C. M. *O Palácio Juramidam - Santo Daime: um ritual de transcendência e despoluição*. 1983. 194 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Cultural) – Departamento de Ciências Sociais, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 1983.
- SILVA, L. O. da. *Marachimbé veio foi para apurar: estudo sobre o castigo simbólico, ou peia, no culto do Santo Daime*. 2004. 218 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Faculdade de Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2004.
- TÓFOLI, L. F.; LIMA, F. A. Z. Recomendaciones e precauciones para la salud mental em el uso de hoasca (ayahuasca): informe de uma experiencia de seguimiento epidemiologico. In: CONGRESO INTERNACIONAL “MEDICINAS TRADICIONALES INTERCULTURALIDAD Y SALUD MENTAL”, 1., 2009, Tarapoto. *Anais...* Tarapoto: Takiwasi, 2009. p. 54-55.
- TURNER, V. W. *O processo ritual, estrutura e antiestrutura*. Tradução de Nancy Campi de Castro. Petrópolis: Vozes, 1974. (Antropologia, 7).
- VARANDA, W. *Liminaridade, bebidas alcoólicas e outras drogas: funções e significados entre moradores de rua*. 2009. 200 f. Tese (Doutorado em Saúde Pública) – Faculdade de Saúde Pública, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

VARANDA, W.; ADORNO, R. C. F. Descartáveis urbanos: discutindo a complexidade da população de rua e o desafio para políticas de saúde. *Saúde e Sociedade*, São Paulo, v. 13, n. 1, p. 56-69, jan./abr. 2004.

VARELLA, A. C. *Substâncias da idolatria: as medicinas que embriagam os índios do Peru e do México em histórias dos sécs. XVI e XVII*. 2008. 389 f. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

VARGAS, E. V. *Entre a extensão e a intensidade: corporalidade, subjetivação e uso de ‘drogas’*. 2001. 600 f. Tese (Doutorado em Ciências Humanas) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2001. [Manuscrito].

VARGAS, E. V. Uso de drogas: a alter-ação como evento. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 49, n. 2, p. 581-623, jul./dez. 2006.

VERGER, P. *Orixás: deuses iorubas na África e no Novo Mundo*. Tradução de Maria Aparecida da Nobrega. Salvador: Corrupio; São Paulo: Circulo do Livro, 1981.

WINKELMAN, M.; ROBERTS, T. B. *Psychedelic medicine: new evidence for hallucinogenic substances as treatments*. Westport: Praeger Publishers, 2007. (Praeger perspectives).

ZINBERG, N. *Drug, set, and setting: the basis for controlled intoxicant use*. New Haven: Yale University Press, 1984.

COLOFÃO

Formato	<i>14,8 x 21 cm</i>
Tipologia	<i>Bookman Oldstyle / Holstein</i>
Papel	<i>Alcalino 75 g/m² (miolo) Cartão Supremo 300 g/m² (capa)</i>
Impressão	<i>EDUFBA</i>
Capa e Acabamento	<i>Cartograf</i>
Tiragem	<i>400</i>



ISBN 978-85-232-1479-1



9 788523 214791